HESPÉRIS

TOME XXXI

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES ET BULLETIN DE L'INSTITUT

DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

ANNÉE 1944

TOME XXXI

LIBRAIRIE LAROSE, PARIS

11, RUE VICTOR-COUSIN, V[E]

HESPÉRIS

TOME XXXI

Année 1944 — *Fascicule unique*

SOMMAIRE

NOTE SUR QUATRE MESURES D'AUMONE INÉDITES

Le musée du Batha s'est enrichi depuis peu d'un *mudd*, ou mesure d'aumône légale du *fit'r*, qui, bien que sans décor, présente un très vif intérêt tant par sa calligraphie, sa gravure, l'époque à laquelle il a été fabriqué et la personnalité du souverain sur l'ordre duquel il a été calibré, que par les éléments nouveaux qu'il apporte dans la connaissance de la chaîne des possesseurs de mesures similaires ayant servi de modèle pour en établir la capacité.

Il est inutile de revenir ici sur l'usage du *mudd* par les Musulmans, des études remarquablement documentées ayant déjà été publiées sur ce sujet (1). On se bornera donc à la description du *mudd* du musée du Batha, ainsi qu'à celle d'un *mudd* de même type et de même époque appartenant au savant chérif Sî ᶜAbd el-H'ayy el-Kattânî, professeur à l'université de Qarawiyîn, en donnant la transcription et la traduction des textes de ces deux documents avec les remarques qu'ils imposent (2), enfin on les comparera avec quelques mesures similaires d'époques indéterminées ou postérieures à la période mérinide, mais comportant, toutefois, certaines analogies.

I. — Description du « mudd » du musée du Batha.

Ce vase est en cuivre jaune, de forme tronconique ; son ouverture légèrement déformée, mesure : 0 m. 082 de diamètre, sa base plate : 0 m. 113, sa hauteur est de 0 m. 105, sa contenance de 0 l. 795.

L'inscription, d'un beau style cursif maghribin, est gravée au burin et d'une égalité assez constante du début à la fin. Les lettres sont soigneusement ponctuées, voyellées et aucune confusion n'est possible dans la lecture.

---

(1) A. Bel, Note sur un *modd en-nbî* de Tlemcen, *Revue Africaine*, Alger, 1905, n° 257, pp. 231-235. — Note sur trois anciens vases de cuivre gravé trouvés à Fès, *Bulletin archéologique*, Paris, 1917, p. 359 sq. Voir aussi, du même auteur, l'article *S'â* de l'*Encyclopédie de l'Islam*. — A. Dessus-Lamare, Note sur un vase de cuivre gravé employé comme mesure étalon, *Revue Africaine*, n°s 338 et 339, 1er et 2e trim. 1929.

(2) Je remercie très vivement le chérif Sî ᶜAbd el-H'ayy el-Kattânî d'avoir bien voulu m'autoriser à étudier et photographier les précieuses pièces de ses collections et à les publier. J'exprime également ma très grande reconnaissance à MM. Prosper Ricard, directeur honoraire du Service des Arts indigènes, G. Marçais, professeur à l'Université d'Alger, conservateur du musée de Mustapha, G. S. Colin, professeur à l'Institut des Hautes études marocaines, Lévi-Provençal, professeur à l'Université d'Alger, et Sî Ahmed Sfrioui, qui m'ont apporté une aide très précieuse dans mes recherches.

Alors que les trois vases de Fès étudiés par A. Bel (3), celui du musée de Mustapha décrit par A. Dessus-Lamare (4) et deux autres, que nous étudierons ici, ont tous un bandeau ou un cercle rapporté dans la partie supérieure, celui du musée du Batha est d'une seule pièce, mais son ouverture est renforcée par des lèvres, plus épaisses que le corps du vase, qui forment une saillie extérieure et mesurent o m. oo3 d'épaisseur.

L'inscription est en spirale (5) et non répartie dans des arcatures ou médaillons ; enfin ce vase ne comporte aucun décor.

Transcription

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما

امر بتعديل هذا المد المبارك مولانا امير المسلمين ابو الحسن ابن مولانا امير المسلمين ابي سعيد ابن مولانا امير المسلمين ابي يوسف ابن عبد الحق ايده الله ونصره على المد الذي امر بتعديله مولانا امير المسلمين ابو يعقوب رحمه الله تعلى على المد الذي عدل الحسين بن يحيى البسكري بمد ابراهيم بن عبد الرحمان الجايشي الذي عدله بمد الشيخ المرحوم ابي علي منصور بن يوسف القوامي وكان ابو علي عدل مده بمد الفقيه ابي جعفر احمد بن علي بن غزلون وعدل ابو جعفر مده بمد الفقيه القاضي ابي جعفر احمد بن الاخطل وعدل ابو جعفر مده بمد خالد بن اسماعيل وعدل خالد مده بمد ابي بكر احمد بن حمد وعدل ابو بكر مده بمد ابي اسحاق ابراهيم بن الشنظير وبمد ابي جعفر بن ميمون وكانا عدلا مديهما بمد زيد بن ثابت صاحب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وذريته وشرف وكرم وكان تعديله في الخامس عشر من رجب الفرد الذي من سنة تسع وخمسمائة وكان تعديل المد الذي عدله الحسين بن يحي البسكري في شهر رمضان المعظم عام سبعة وستمائة وكان تعديل المد الذي امر بتعديله مولانا ابو يعقوب رحمه الله تعلى في جمادى الاولى عام ثلاثة وتسعين وستمائة وعدل الان هذا المد المبارك تبركا بالنبي صلى الله عليه وسلم واحيا لسنته في شهر رجب الفرد عام اربعة وثلاثين وسبع مائة بمدينة فاس جرسها الله تعلى والحمد لله رب العالمين كثيرا

---

(3) Note sur trois anciens vases... *loc. cit.*

(4) *Op. cit.*, cf. *supra*, note 1.

(5) Un *mudd* à inscription en spirale d'époque saâdienne est conservé au musée des Oudaïa à Rabat.

Traduction

« Au nom de Dieu, clément et miséricordieux, le salut soit sur Notre Seigneur *Muh'ammad, sur ses parents et ses compagnons, salut et paix.* La capacité de ce *mudd* béni a été calibrée par ordre de notre maître, l'émir des musulmans Abû l-H'asan, fils de notre maître, l'émir des musulmans Abû Sa^c^îd, fils de notre maître, l'émir des musulmans Abû Yûsuf, fils de ^c^Abd al-H'aqq (que Dieu l'assiste et le fasse triompher), d'après le *mudd* qu'a ordonné de calibrer notre maître, l'émir des musulmans Abû Ya^c^qûb (que Dieu très haut l'agrée), d'après le *mudd* calibré par al-H'usain b. Yah'ya al-Baskarî, d'après le *mudd* d'Ibrâhîm b. ^c^Abd ar-Rah'mân al-Jâis*h*î, calibré d'après le *mudd* de feu le *s*^h^*ayk*^h^ Abû ^c^Alî Mans'ûr b. Yûsuf al-Qawâmî. Abû ^c^Alî avait fait calibrer son *mudd* sur celui du *faqîh* Abû Ja^c^far Ah'mad b. ^c^Alî b. G*h*azlûn, [lequel] Abû Ja^c^far avait fait calibrer le sien sur le *mudd* du *faqîh* et *qâd'î* Abû Ja^c^far Ah'mad b. al-Ak*h*t'al. [Cet] Abû Ja^c^far avait fait calibrer son *mudd* sur celui de K*h*âlid b. Ismâ^c^îl et K*h*âlid avait fait calibrer le sien sur le *mudd* d'Abû Bakr Ah'mad b. H'ammad. Abû Bakr avait fait calibrer son *mudd* sur celui d'Abû Ish'âq Ibrâhîm b. as*h*-S*h*anz'ir et sur le *mudd* d'Abû Ja^c^far b. Maimûn, qui avaient fait calibrer les leurs sur le *mudd* de Zaid b. T*h*âbit, *compagnon du Prophète — le salut soit sur Lui, sa famille, ses compagnons* et sa descendance, qu'il soit anobli et grandi ! [Le *mudd* d'al-Qawâmî (6)] avait été calibré le quinze de rajab *al-fard* de l'année cinq cent neuf. Pour ce qui est du *mudd* d'al-H'usain b. Yah'yâ al-Baskarî, il avait été calibré au mois vénéré de ramad'ân de l'année six cent sept. Quant au *mudd* qu'avait ordonné de calibrer notre maître Abû Ya^c^qûb (que Dieu, qu'il soit exalté, l'agrée), il avait été calibré en jumâdâ I de l'année six cent quatre vingt treize. Quant à ce *mudd* béni que voici, il a été calibré dans le but d'attirer la bénédiction du Prophète (le salut soit sur Lui) et de vivifier sa tradition, au mois de rajab *al-fard* de l'année sept cent trente quatre en la ville de Fâs (que Dieu, qu'il soit exalté, la garde). Nombreuses louanges soient faites à Dieu, maître de l'univers. »

II. — DESCRIPTION DU « MUDD » DU CHÉRIF SI ^c^ABD EL-H'AYY EL-KATTANI.

Ce *mudd* est de même type que le précédent, en cuivre jaune, d'une seule pièce, de forme tronconique et sans décor. Ses dimensions sont pourtant légèrement différentes ; son ouverture mesure 0 m. 082 de diamètre, sa base plate, dont l'arête est un peu moins vive, 0 m. 110, sa hauteur est de 0 m. 109, sa capacité est de 0 l. 796.

L'inscription, également d'un très beau style maghribin, mais avec une influence orientale marquée pour certaines lettres, est gravée au burin et d'une régularité plus parfaite encore. Elle n'est pas en spirale, comme sur le *mudd* du musée du Batha, mais circulaire, et comporte un décalage, à chaque ligne, marqué par trois points.

Les lettres sont ponctuées, mais non voyellées, quelques-unes d'entre elles sont cependant un peu moins formées et peuvent être à l'origine de transcriptions erronées relevées sur la plupart des mesures publiées jusqu'à présent ; nous reviendrons sur ce sujet.

---

(6) C'est du moins l'identification la plus probable, que nous tenons de plusieurs lettrés marocains. La date ne peut s'appliquer qu'à Ibn G*h*azlûn (m. ca. 520), à al Qawâmî et à al-Jâis*h*î. L'intervalle assez régulier qui sépare les divers calibrages rend toutefois peu probable l'attribution à ce dernier.

Transcription

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه
وسلم تسليما . امر بتعديل هذا المد المبارك مولانا امير المسلمين ابو الحسن ابن مولانا
امير المسلمين ابي سعيد ابن مولانا امير المسلمين ابي يوسف ابن عبد الحق ايده الله
ونصره على المد الذي امر بتعديله مولانا ابو يعقوب رحمه الله تعلى على المد الذي
عدل الحسين بن يحيى البسكري بمد ابراهيم بن عبد الرحمان الجايشي الذي عدل
بمد الشيخ ابي علي منصور بن يوسف القوامي وكان ابو علي عدل مده بمد الفقيه ابي
جعفر احمد بن علي بن غزلون وعدل ابو جعفر مده بمد الفقيه القاضي ابي جعفر
احمد بن الاخطل وعدل ابو جعفر مده بمد خالد بن اسماعيل وعدل خالد مده بمد
ابي بكر احمد بن حمد وعدل ابو بكر مده بمد ابي اسحاق ابراهيم بن الشنظير وبمد
ابي جعفر بن ميمون وكانا عدلا مديهما بمد زيد بن ثابت صاحب رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وصحبه وشرف وكرم وكان تعديله في الخامس عشر من رجب الفرد
الذي من سنة تسع وخمسمائة وكان تعديل المد الذي عدله الحسين بن يحيى البسكري
في شهر رمضان المعظم عام سبعة وستمائة وكان تعديل المد الذي امر بتعديله مولانا
ابو يعقوب رحمه الله تعلى . في جمادي الاولى عام ثلاثة وتسعين وستمائة وعدل الان
هذا المد المبارك تبركا بالنبي صلى اللهعليهوسلموحيا لسنته وذلكفي جمادى الاخيرعام
اربعة وثلاثين وسبع مائة بمدينة فاس حرسها الله تعلى والحمد لله رب العالمين كثيرا

Traduction

« Au nom de Dieu, clément et miséricordieux, le salut soit sur Notre Seigneur et Notre Maître Muh'ammad, sur ses parents et ses compagnons, salut et paix. La capacité de ce *mudd* béni a été calibrée par ordre de notre maître, émir des musulmans Abû .•. al-H'asan, fils de notre maître, émir des musulmans, Abû Sa^{c}îd, fils de notre maître, l'émir des musulmans, Abû Yûsuf, fils de ^{c}Abd al-H'aqq (que Dieu l'assiste et le fasse triompher), d'après le *mudd* qu'a ordonné de calibrer notre maître Abû .•. Ya^{c}qûb (que Dieu très haut l'agrée), d'après le *mudd* calibré par al-H'usain b. Yah'yâ al-Baskarî, d'après le *mudd* d'Ibrâhîm b. ^{c}Abd ar-Rah'mân al-Jâis^{h}î, calibré d'après le *mudd* du *s^{h}ayk^{h}* Abû ^{c}Alî Mans'ûr b. Yûsuf .•. al-Qawâmî. Abû ^{c}Alî avait fait calibrer son *mudd* sur celui du *faqîh* Abû .•. Ja^{c}far Ah'mad b. ^{c}Alî b. G^{h}azlûn, [lequel] Abû Ja^{c}far avait fait calibrer le sien sur le *mudd* du *faqîh* et *qâd'î* Abû Ja^{c}far Ah'mad b. al-Ak^{h}t'al. [Cet] Abû Ja^{c}far avait fait calibrer son *mudd* sur

celui de Khâlid b. Ismâ^cîl et Khâlid avait fait calibrer le sien sur le *mudd* d'Abû Bakr Ah'mad b. H'ammad. Abû .·. Bakr avait fait calibrer son *mudd* sur celui d'Abû Ish'âq Ibrâhîm b. ash-Shanz'îr et sur le *mudd* d'Abû Ja^cfar b. Maimûn, qui avaient fait calibrer les leurs sur le *mudd* de Zaid b. Thâbit, compagnon du Prophète — le salut soit .·. sur Lui, sa famille et ses compagnons, qu'il soit anobli et grandi. [Le *mudd* d'al-Qawâmî (7)] avait été calibré le quinze de rajab *al-fard* de l'année cinq cent neuf. Pour ce qui est du *mudd* .·. d'al-H'usain b. Yah'yâ al-Baskarî, il avait été calibré au mois vénéré de ramad'ân de l'année six cent sept. Quant au *mudd* qu'avait ordonné de calibrer notre maître Abû Ya^cqûb (que Dieu, qu'il soit exalté, l'agrée) il avait été calibré .·. en jumâdâ I de l'année six cent quatre vingt treize. Quand à ce *mudd* béni que voici, il a été calibré dans le but d'attirer la bénédiction du Prophète (le salut soit sur Lui) et de vivifier sa tradition, et cela au mois de jumâdâ .·. II de l'année sept cent trente quatre en la ville de Fâs (que Dieu, qu'il soit exalté, la garde). Nombreuses louanges soient faites à Dieu, maître de l'univers ».

Ces deux textes sont, à quelques mots près, identiques ; ils sont en tout cas parfaitement concordants dans la désignation des noms des possesseurs de *mudd* ayant servi d'étalon ; d'autre part, ils précisent les dates de calibrage de plusieurs d'entre eux et, notamment, des deux vases faisant l'objet de cette note. Nous savons ainsi qu'après le *mudd* calibré le 15 rajab 509 H. (4 décembre 1115 J.C.), et qu'on a des raisons d'attribuer à al-Qawâmî, vient celui d'al-H'usain b. Yah'yâ al-Baskarî, calibré en ramad'ân 607 H. (16 février-17 mars 1211 J.C.), puis le *mudd* d'Abû Ya^cqûb, calibré en jumâdâ 1er 693 H. (30 mars-28 avril 1294 J.C.). Enfin ceux d'Abû l-H'asan, dont l'un est de jumâdâ II et l'autre de rajab 734 H. (février et mars 1334 J.C.), soit un mois d'intervalle, sont tous deux l'œuvre d'artisans fasis. Il s'agit donc de deux mesures mérinides dont les textes constituent de précieux documents, d'une authenticité incontestable, qu'il est intéressant de comparer à ceux des vases ayant déjà fait l'objet d'études, plus particulièrement du *s'â*^c du chérif Sî ^cAbd el-H'ayy el-Kattânî (8) et du *mudd* du musée de Mustapha à Alger (9), ainsi qu'à ceux de plusieurs autres, inédits, conservés au musée des Oudaïa à Rabat et au musée du Batha à Fès.

Ils permettent, en outre, de rétablir l'orthographe des noms de plusieurs personnages de l'*isnâd* et de les identifier avec certitude.

La comparaison des textes appelle les remarques suivantes :

1° Sur les deux vases qui font l'objet de cette note, l'inscription débute par la formule : *Bismillâhi*, « Au nom de Dieu », alors que sur les trois vases

---

(7) Voir la note précédente.

(8) A. Bel, Note sur trois vases... *op. cit.* — Voir aussi l'ouvrage du chérif Sî ^cAbd el-H'ayy el-Kattânî : *at-Tarâtîb al-idâriya...*, 1re partie, Rabat, 1346 H/1927-28 J.-C.

(9) A. Dessus-Lamare, *op. cit.*

publiés par A. Bel (10), celui publié par A. Dessus-Lamare (11) et deux autres conservés au musée des Oudaïa à Rabat (12), elle débute par : *al-h'amdu lillâhi* « Louange à Dieu ».

2° On lit : al-H'usain b. Yah'yâ al-Baskarî البسكري (*sic*), ainsi que sur le *mudd* du musée de Mustapha et un de ceux du musée de Rabat (13), au lieu d'al-H'asan b. Yah'yâ al-Baskarî sur le *s'â'* du chérif Sî ᶜAbd el-H'ayy el-Kattânî (14) et sur des mesures plus récentes, dont une conservée au musée du Batha à Fès (15).

3° On lit : Ibrâhîm b. ᶜAbd ar-Rah'mân al-Jâisʰî الجايشي , au lieu d'Ibrâhîm b. ᶜAbd ar-Rah'mân al-H'âbasʰî الحابشي sur le *mudd* du musée de Mustapha et sur un de ceux du musée de Rabat (16), et au lieu d'Ibrâhîm b. ᶜAbd ar-Rah'mân al-Jakjakî الجكجكي sur le troisième vase publié par A. Bel (17).

Le nom d'Ibrâhîm b. ᶜAbd ar-Rah'mân al-Jâisʰî figure également sur un *mudd* du musée de Rabat ainsi que sur le *mudd* du musée du Batha, déjà mentionné ci-dessus (18). Les noms d'al-H'âbasʰî et d'al-Jakjakî apparaissent comme de mauvaises transcriptions d'artisans illettrés.

4° On lit Abî ᶜAlî Mans'ûr b. Yûsuf al-Qawâmî القوامي , au lieu de Abî ᶜAlî Mans'ûr b. Yûsuf al-Qawwâs القواس sur le *mudd* du musée de Mustapha, les 2ᵉ et 3ᵉ vases publiés par A. Bel (19), ainsi que sur deux autres conservés au musée des Oudaïa, à Rabat, et au musée du Batha à Fès (20).

Le *mudd* du chérif Sî ᶜAbd el-H'ayy el-Kattânî, dont la transcription est donnée plus haut, paraît marquer l'origine de cette déformation : le م (*m*) assez ouvert, relié au ي (*i*) final, peut facilement prêter à confusion et avoir été pris par le graveur pour un س (*s*). On trouve une autre déformation de

(10) *Op. cit.*, pp. 370 375 et 380.
(11) *Op. cit.* p. 15.
(12) Nᵒˢ 417 et 419 du catalogue.
(13) Nᵒ 417 du catalogue.
(14) A. Bel, *op. cit.*, p. 369.
(15) Nᵒ 411.319 du catalogue.
(16) A. Dessus-Lamare, *op. cit.*, p. 17 et nᵒ 417 du musée de Rabat.
(17) *Op. cit.*, p. 380.
(18) Nᵒ 411.319 du catalogue du musée du Batha.
(19) Cf. A. Dessus-Lamare, *op. cit.*, p. 15. — A. Bel, *op. cit.*, pp. 375-380. Sur le premier vase, publié par A. Bel, ces mots sont illisibles et l'auteur s'est livré à une reconstitution qui paraît maintenant contestable.
(20) Nᵒˢ 419 du catalogue du musée de Rabat et 411.319 de celui du musée du Batha.

transcription sur un *mudd* du musée des Oudaïa (21) : al-Qawwâs', القواص (*sic*), avec ص (*s'*).

5° On lit : Abî Bakr Ah'mad b. H'ammad حمد , au lieu d'Abî Bakr Ah'mad b. Hanbal حنبل sur le *mudd* du musée de Mustapha, sur ceux publiés par A. Bel, ainsi que sur plusieurs autres, conservés aux musées des Oudaïa, à Rabat, et du Batha, à Fès (22).

Pour cette lecture, le texte de l'inscription du *mudd* du chérif Sî ᶜAbd el-H'ayy el-Kattânî, donné plus haut, est également intéressant ; en effet, le م (*m*) de حمد est assez ouvert et peut avoir été pris, par un graveur, pour نب (*nb*), quant au د (*d*) final, il est très ouvert, sa partie supérieure très droite et allongée peut l'avoir fait confondre avec un ل (*l*).

Les erreurs de transcription ainsi corrigées, il a été possible d'identifier quelques-uns des personnages de l'*isnâd*, ce qui confirme la valeur documentaire de ces deux mesures et permet d'établir de façon presque certaine, l'origine des *mudd* marocains. On peut considérer trois périodes :

1° Une période médinoise, avec Zaid ben Tʰâbit, mort à Médine en 45 de l'hégire. Ce saint personnage est suffisamment connu pour qu'il soit utile de retracer ici les grandes lignes de sa vie.

2° Une période hispanique, plus particulièrement tolédane, avec plusieurs juristes de Tolède :

a) Abû Jaᶜfar Ah'mad b. Muh'ammad b. Maimûn (23) qui entreprit, en 380 H./990-91 J.C., un voyage à la Mekke, à Médine et au Caire. C'est à cette occasion qu'il put voir le *mudd* de Zaid ben Tʰâbit et en faire établir une copie ; il rentra ensuite en Espagne par Tripoli, Qairouan, Msila, Ténès et se fixa à Tolède où il mourut en sʰabân 400 H./mars-avril 1010 J.C.

b) Abû Ish'âq Ibrâhîm b. Muh'ammad b. asʰ-Sʰanz'îr (24), compagnon et émule du précédent ; ils allèrent ensemble étudier à Cordoue et firent tous deux le voyage en Orient. Ce fut Abû Ish'âq qui pria sur la tombe d'Abû Jaᶜfar ; il mourut, lui-même en 402 H./1011-12 J.C.

---

(21) N° 417 du catalogue.

(22) Nᵒˢ 417 et 419 du musée de Rabat et 411.319 du musée de Fès. A. Bel (*op. cit.*, pp. 375-380), signale, toutefois, une variante sur son 3ᵉ *mudd*, avec l'inscription جميل « Jamîl », cf aussi A. Dessus-Lamare, *op. cit.*, p. 17.

(23) Cité par A. Dessus-Lamare, *op. laud.*, p. 24 d'après la *S'ila* d'Ibn Basʰkuwâl, édit. Codera, n° 35.

(24) *Ibid.*, p. 23 et *S'ila*, n° 202.

c) Abû Bakr Ah'mad b. Yûsuf b. H'ammad (25), plus connu sous le nom d'Ibn al-ᶜAuwâd, disciple d'Abû Jaᶜfar b. Maimûn et d'Abû Ish'âq b. as[h]-S[h]anz'îr, il mourut en 449 H./1057-58 J.C.

La déformation de H'ammad en H'anbal est ainsi confirmée. Les « inexactitudes accumulées » sur le nom d'Ibn H'anbal ont d'ailleurs attiré l'attention de A. Dessus-Lamare (26) qui remarque en outre que la chronologie n'est pas conforme.

d) K[h]âlid b. Ismâᶜîl b. Biyat'air (27), sur lequel on ne possède que peu de renseignements, était encore vivant en 455 H./1063 J.C.

e) Abû Jaᶜfar Ah'mad b. al-Ak[h]t'al fut juriste à Tolède (28), mais la date de sa mort n'est pas connue. A. Dessus-Lamare (29) le fait vivre entre 440 et 500 H./1048-1107 J.C., ce qui est parfaitement admissible en suivant la chaîne des *mudd*.

3° Une période africaine qui commence avec :

a) Abû Jaᶜfar A[h]'mad b. ᶜAlî b. G[h]azlûn, qui, né à Tudela, vint mourir sur la côte marocaine vers 520 H./1126 J.C. (30).

Il est fort probable que c'est lui-même qui introduisit son *mudd* en Afrique, où il servit d'étalon.

Quant aux personnages dont les noms suivent dans les inscriptions (ceux des souverains mérinides mis à part), si leurs noms ont pu être rectifiés grâce aux documents publiés ici, leur identité n'a pu être jusqu'à présent découverte. Tout ce que nous apprenons d'eux concerne les dates auxquelles ils ont fait calibrer leur *mudd*.

La comparaison des deux présents textes avec ceux relatifs au *mudd* du musée de Mustapha et au *s'âᶜ* du chérif Sî ᶜAbd el-H'ayy el-Kattânî, étudié par A. Bel, tous deux attribués à la période mérinide, et que, pour notre part, nous estimons plus récents, révèle quelques variantes de moindre importance.

Les documents que nous possédons peuvent être classés en trois catégories :

1° Une série de *mudd* avec inscriptions mérinides, comportant les dates précises de leur établissement et de leur calibrage, constituée par les deux pièces faisant l'objet de cette étude. Cette série ne comporte aucun décor.

---

(25) *S'ila*, n° 116, qui donne حماد
(26) *Op. cit.*, p. 25.
(27) D'après la *S'ila*, n° 407.
(28) Cité dans le *Dibâj* d'Ibn Farh'ûn, édit. de Fès, p. 61 ; édit. égypt., p. 45.
(29) *Op. cit.*, p. 23.
(30) *Ibid.* et *S'ila*, n° 166.

2° Une série avec inscriptions, à peu près similaires, mentionnant les noms des souverains mérinides connus pour avoir fait établir des mesures d'aumône, ainsi que de ceux des principaux personnages de l'*isnâd*, mais sans aucune date à l'appui.

Cette série, constituée par le *mudd* du musée de Mustapha et un des *mudd* du musée des Oudaïa à Rabat (31), comporte un décor floral géométrique ; les textes sont distribués dans des arcatures.

3° Une série avec inscriptions, à peu près similaires à celles des précédentes, mais avec dates plus récentes de « renouvellement », ou mention d'un souverain ayant régné après les sultans mérinides.

Cette série est constituée par le *s'â*e du chérif Sî °Abd el-H'ayy el-Kattânî, étudié par A. Bel (32), et par un *mudd* conservé au musée des Oudaïa à Rabat (33), daté de 1100 H./1688-89 J.-C.

La première série appartient donc, certainement, à l'époque mérinide ; la seconde est douteuse et ne peut être datée que par l'étude du décor et de l'épigraphie ; or, pour le *mudd* du musée de Mustapha, à laquelle il appartient, la gravure, le style des caractères, le tracé du décor sont très faibles, surtout en ce qui concerne les éléments géométriques et les arcatures ; ces faiblesses, que l'on relève également sur le *s'â*e du chérif Sî °Abd el-H'ayy el-Kattânî, semblent étonnantes s'il s'agit véritablement d'un objet fabriqué pour un souverain mérinide.

En ce qui concerne le *mudd* du musée de Rabat (34), appartenant à la même série, et dont on trouvera plus loin la description, la gravure et le style des caractères du bandeau supérieur sont meilleurs ; par contre, le style des inscriptions dans les arcatures est déficient et le décor du bandeau inférieur ne me paraît pas pouvoir être attribué à l'époque mérinide.

Enfin, sur ces deux vases, on relève des erreurs de transcription dans les noms des personnages de l'*isnâd* ; ces erreurs sont inexplicables s'il s'agit véritablement de pièces calibrées à la même époque que celles de la première série, c'est-à-dire pour le sultan mérinide Abû l-H'asan.

La troisième série démontre clairement que les textes des inscriptions mérinides ont été recopiés à des dates ultérieures avec seulement de légères variantes.

---

(31) N° 417 du catalogue. — Voir aussi, A. Dessus-Lamare, *op. cit.*, *fig.* 18-19.
(32) *Op. cit.*, p. 366, pl. XXVII.
(33) N° 419 du catalogue.
(34) N° 417 du catalogue.

C'est le cas du *mudd* du musée des Oudaïa à Rabat, dont on trouvera plus loin la description, et qui est daté de l'année 1100 H./1688-89 J.-C. et du *s'â^c* du chérif Sî ^cAbd el-H'ayy el-Kattânî au sujet duquel A. Bel a fait, dans son étude, quelques remarques fort judicieuses venant confirmer ma conviction que cette mesure n'est pas mérinide, mais de beaucoup postérieure.

C'est ainsi qu'il fait observer que « la forme de certaines lettres qui caractérisent *l'écriture marocaine actuelle* se trouve *déjà* dans cette inscription » (35), qu'il note des gaucheries et des maladresses qui semblent inexplicables si l'on pense « que ce vase étant fabriqué sur l'ordre du sultan lui-même, devait avoir été particulièrement soigné comme travail et que l'ouvrier choisi pour en tracer le décor était un des meilleurs du temps » (36); or, si l'on compare le travail de ce *s'â^c* à celui des lustres et des placages des portes des médersa de cette époque, il est évident que le style du décor n'a rien de commun avec eux et que l'exécution est loin d'être aussi parfaite.

Enfin, le peu de précision sur la personnalité de ce « souverain », et « Notre seigneur » (37), qui portait le nom de Muh'ammad, n'a pas échappé à A. Bel.

Sî ^cAbd el-H'ayy el-Kattânî donne une transcription du texte de son *s'â^c* (38) qui ne diffère de celle de A. Bel que par l'ordre des phrases ; mais cela suffit à en modifier le sens, et par la suppression de la fin de l'inscription qui, cependant, a son importance.

L'inscription commence dans le bandeau supérieur par la formule : *al-h'amdu lillâhi*, se poursuit dans les arcatures dont la première à lire est celle qui porte : « Ibn ^cAbd al-Haqq ». Venant à la suite de l'inscription du bandeau, la lecture donne ainsi la filiation d'Abû Sa^cîd b. ^cAbd al-Haqq, conforme à l'histoire et aux inscriptions de la plupart des *mudd* connus.

Le texte se termine, et cela est important, par : *jaddadahu as-sult'ân sayyîdunâ Muh'ammad* « [Cette mesure] a été renouvelée par le sultan notre maître Muh'ammad » et signifie qu'il s'agit d'un *mudd* copié en mesurant sa capacité sur celle des vases mérinides du sultan Abû 'l-H'asan.

Les remarques de A. Bel sur le style des inscriptions, le décor et l'exécution du travail prennent alors toute leur valeur et il y a lieu de penser que

(35) A. Bel, *op. cit.*, p. 368.
(36) *Ibid.*, p. 369.
(37) *Ibid.*, p. 371.
(38) *Op. cit.*, cf *supra*, note 8.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرحيم صَلَّى اللّٰهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وعَلَى الِهِ وصَحْبِهِ
وسَلَّمَ تسليما أَمَرَ بِتَعْدِيلِ هَذَا المُدِّ المبارك مولانا امير المُسْلمين ابو الحَسَن
ابنُ مولانا امير المُسْلِمينَ ابي سَعِيدٍ ابن مَوْلَانَا امير المُسْلِمِينَ أبي يُوسُفَ
ابن عبد الحَقِّ ايَّدَهُ الله وَنَصَرَهُ على المُدِّ الذي امَرَ بتعديلِهِ مولَانَا اميرُ
المسْلِمينَ ابو يَعْقُوب رَحِمَهُ اللّهُ تَعَالَى على المُدِّ الّذي عدَّلَ الحُسَيْن بن
يَحْيَى البَسْكَرِي بِمُدِّ ابراهيمَ بن عَبْد الرَّحْمٰن الجَايشي الذي عدَّلَهُ بِمُدِّ
الشَّيْخ المرْحُومِ ابي عليّ مَنْصُورِ بن يُوسُفَ الفَوَّاصي وَكَانَ ابو عليّ عَدَّلَ
مُدَّهُ بِمُدِّ الفَقِيهِ ابي جَعْفَرِ احْمَد بن عليّ بن غزلُون وعدَّل ابو
جَعْفَرٍ مُدَّهُ بِمُدِّ الفَقِيهِ القَاضِي ابي جَعْفَرٍ احْمَدَ بن الأَخْطَلِ وَعَدَّل
ابو جَعْفَرٍ مُدَّهُ بِمُدِّ خَالِدِ بن اسماعِيلَ وَعدَّلَ خالدُ مُدَّهُ بِمُدِّ ابي
بكْرٍ أحْمَدَ بن حَمَدَ وَعَدَّلَ ابو بَكرٍ مُدَّهُ بِمُدّ ابي اسحاق إبْراهِيمَ بن
الشَّنْظِيرِ وَبِمُدِّ ابي جَعْفَرٍ بن مَيْمُونٍ وكانا عَدَّلَا مُدَّيْهِمَا بِمُدِّ زَيْد بْن
ثَابِتٍ صَاحِبِ رَسُول اللّٰهِ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى الِهِ وَصَحْبِهِ وَذُرِّيَّتِهِ وَشَرَّفَ
وَكَرَّمَ وَكَانَ تَعْدِيلُهُ فِي الخَامِسِ عَشَرَ مِنْ رَجَبِ الفَرْدِ الّذِي مِنْ سَنَةِ تِسْعٍ
وَخَمْسِمِأَيَةٍ وَكَانَ تعْديل المُدِّ الّذي عَدَّلَهُ الحُسَيْن بن يَحْيَى البَسْكَري
فِي شَهْرِ رَمَضَانَ المُعَظَّمِ عامَ سَبْعَةٍ وَسِتِّمِأيةٍ وَكَانَ تعديل المُدِّ الّذي
أَمَرَ بتَعْدِيلِهِ مَوْلَانَا ابو يَعْقُوبَ رَحِمَهُ اللّٰه تَعَالَى فِي جُمَدَى الأُولَى عامَ ثَلَاثَةٍ
وَتِسْعِينَ وَسِتِّمِأيةٍ وَعَدَّلَ الآنَ هذا المُدَّ المُبَارَكَ تَبَرُّكًا بالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَإحْيَاءً لِسُنَّتِهِ فِي شَهْرِ رجَب الفَرْد عَامَ ارْبَعَةٍ وثَلاثين وَسَبْعِ مايَةٍ
بِمَدِينَةِ فَاس حَرَسَها اللّٰه تَعَالَى وَالحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ العَالِمِين كَثِيرًا

Transcription vocalisée de l'inscription du *mudd* du musée du Batha à Fès



Figure 1

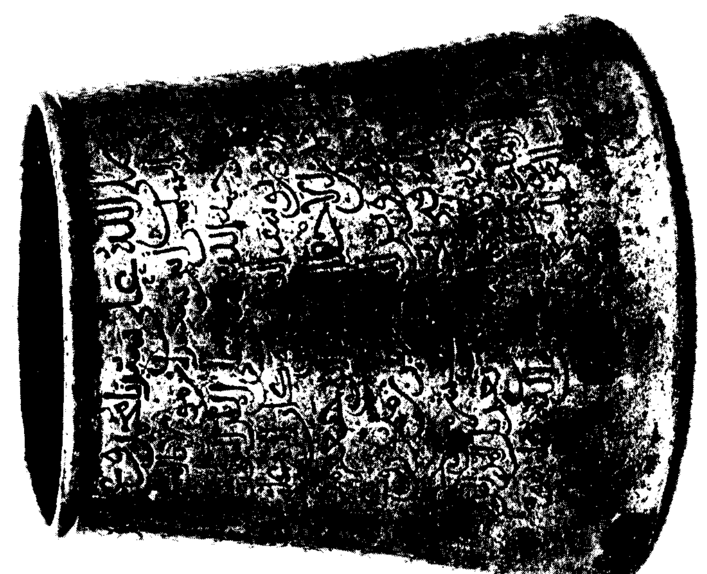


Figure 2

Mudd du musée du Batha à Fès



Figure 4



Figure 3

Mudd du musée du Batha à Fès

PLANCHE IV

Figure 2

Figure 1

Mudd du chérif Sî 'Abd el-H'ayy el-Kattânî

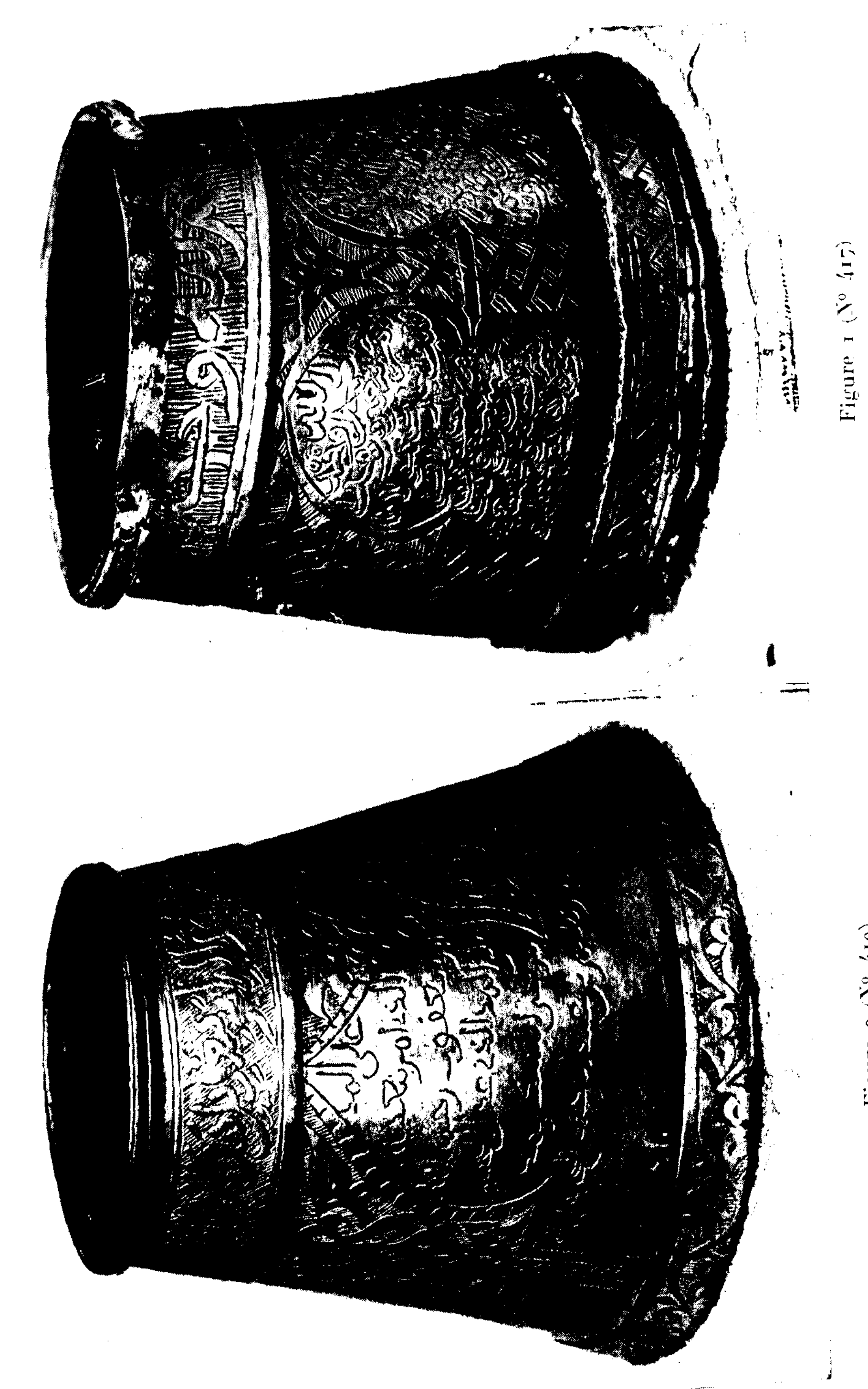


Figure 1 (N° 417)

Figure 2 (N° 419)

Deux *mudd* du musée des Oudaïa à Rabat

le souverain dont il s'agit serait un de ceux de la dynastie alaouite : soit Sîdî Muh'ammad b. ᶜAbd Allâh (1171-1205 H./1757-90 J.-C.), soit plus probablement Sîdî Muh'ammad b. ᶜAbd ar-Rah'mân (1238-76 H./1822-59 J.-C.)

Les deux textes suivants, appartenant aux deux dernières séries, viennent encore confirmer ces observations.

III. — « Mudd » du musée des Oudaïa a Rabat comportant une formule mérinide, mais non daté (39)

Description

Ce vase, en cuivre jaune et de forme tronconique, mesure o m. 070 d'ouverture, sa base, dont le fond manque, est de o m. 120 de diamètre, sa hauteur est de o m. 115, sa contenance de o l. 836. L'ouverture est renforcée par un bandeau rapporté et par un cercle à double filet gravé qui forme une lèvre de o m. 002 d'épaisseur. Un bandeau rapporté de moindre largeur renforce également la base.

L'inscription est répartie, comme sur le *mudd* du musée de Mustapha, sur le bandeau supérieur et dans quatre arcatures dont les écoinçons sont ornés de fleurons. Le bandeau inférieur comporte un décor de style floral et de rinceaux.

L'inscription du bandeau est composée de caractères à double trait qui ressortent sur un fond de hachures, elle est assez bien gravée et équilibrée ; les lettres ont une certaine élégance, elles sont ponctuées et voyellées. L'inscription des arcatures, gravée d'un trait simple, est loin d'avoir la même valeur ; son style n'est en rien comparable à celui des deux mesures publiées ici ; les caractères sont ponctués, mais non voyellés.

Quant au décor, si quelques fleurons accolés et superposés peuvent rappeler certaines ornementations mérinides, ceux qui approchent les pointes des arcatures, ainsi que les rinceaux du bandeau inférieur, marquent une sérieuse évolution.

Les arcatures formées de deux palmes accolées par la pointe sont portées sur des colonnettes composées d'une chaînette flanquée d'un double filet.

---

(39) N° 417 du catalogue.

Transcription (40)

[Sur le bandeau :]

الحمد لله امر بتعديل هذا المد النبوي مولانا ابو الحسن بن مولانا امير المومنين
ابي سعيد بن مولانا امير المومنين يوسف بن عبد الحق المريني

[Dans les arcatures :]

على المد الذي امر بتعديله ابو يعقوب رحمه الله على المد الذي عدل الحسين
ابن يحيى البسكري بمد ابراهيم بن عبدالرحمان الجايشي الذي عدله بمد الشيخ ابي
علي منصور بن يوسف القواص وكان ابو علي عدل مده بمد الفقيه ابي جعفر احمد ابن
علي بن غزلون وعدل ابو جعفر مده بمد الفقيه القاضي ابي جعفر احمد بن الاخطل
وعدل ابو جعفر مده بمد خالد بن اسماعيل وعدل خالد مده بمد ابي بكر احمد بن
حنبل وعدل ابو بكر مده بمد ابي اسحاق ابراهيم بن الشنظير وبمد ابي جعفر بن
ميمون وكانا عدلا مديهما بمد زيد ابن ثابت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم

Traduction

[Sur le bandeau :]

« Louange à Dieu. Ce *mudd Nabawî* a été calibré sur l'ordre de notre maître, Abu 'l-H'asan, fils de notre maître, l'émir des croyants Abû Sa^c^îd, fils de notre maître, l'émir des croyants Yûsuf, fils d'^c^Abd al-H'aqq le mérinide

[Dans les arcatures :]

d'après le *mudd* qu'a ordonné de calibrer Abû Ya^c^qûb (que Dieu l'agrée), d'après le *mudd* qu'a calibré al-H'usain b. Yah'yâ al-Baskarî, d'après le *mudd* d'Ibrâhîm b. ^c^Abd ar-Rah'mân al-H'âbas^h^î, qui a calibré le sien d'après le *mudd* du s^h^aik^h^ Abû ^c^Alî Mans'ûr b. Yûsuf al-Qawwâs' (*sic*). Abû ^c^Alî avait calibré son *mudd* d'après celui du *faqîh* Abû Ja^c^far Ah'mad b. ^c^Alî b. G^h^azlûn et Abû Ja^c^far a calibré le sien d'après le *mudd* du *faqîh* et *qâd'î* Abû Ja^c^far Ah'mad b. al-Ak^h^t'al. [Cet] Abû Ja^c^far a calibré son *mudd* d'après celui de K^h^âlid ben Ismâ^c^îl et K^h^âlid a calibré le sien d'après le *mudd* d'Abû Bakr Ah'mad ben H'anbal. Abû Bakr a calibré son *mudd* d'après celui d'Abû Ish'âq Ibrâhîm b. as^h^-S^h^anz'îr et d'après le *mudd* d'Abû Ja^c^far Ah'mad b. Maimûn, qui ont calibré les leurs d'après le *mudd* de Zaid b. T^h^âbit, compagnon du Prophète, que Dieu lui accorde salut et paix ».

IV. — « Mudd » du musée des Oudaïa, a Rabat (41), comportant une formule mérinide et daté de 1100 de l'hégire (1688-1689 J.-C.)

Description

Ce vase, en cuivre jaune et de forme tronconique, mesure 0 m. 080 d'ouverture, sa base plate a 0 m. 112 de diamètre, sa hauteur est de 0 m. 100 et sa capacité de 0 l. 732.

(40) Il n'a pas été possible de marquer par un signe, dans le texte arabe, le début et la fin de l'inscription dans chacune des arcatures.

(41) N° 419 du catalogue.

Comme sur la pièce précédente, l'ouverture est renforcée par un bandeau rapporté et par un cercle à double filet gravé, rivé sur le bord, formant une lèvre de 0 m. 004 d'épaisseur ; la base est également renforcée par un bandeau, mais à décor géométrique.

L'*inscription est répartie sur le bandeau supérieur et dans cinq* arcatures dont les écoinçons sont ornés de fleurons sur fond hachuré. Ces arcatures reposent sur des colonnettes à décor géométrique semblable à celui de la base.

L'inscription, composée de lettres formées d'un double trait se détache sur un fond de hachures dans le bandeau supérieur et sur fond uni dans les arcatures ; la vocalisation et la ponctuation sont irrégulières.

La gravure est mauvaise, ainsi que le style des lettres, disposées sans aucune harmonie, surtout dans le bandeau supérieur.

Transcription

[Sur le bandeau supérieur :]

الحمد لله وحده   صلى الله على مولانا محمد المصطفى الكريم وعلى آله

[Dans les arcatures :]

الحمد لله وحده امر بتعديل هذا المد المبارك مولانا امير المسلمين ابو الحسن
ابن مولانا امير المسلمين ابي سعيد ابن مولانا امير المسلمين ابي يوسف ابن عبد الحق
ايده الله ونصره على المد الذي امر بتعديله مولانا ابو يعقوب رحمه الله على المد
الذي عدله الحسين بن يحيى البسكري بمد ابراهيم بن عبد الرحمان الجايشي الذي
عدله بمد الشيخ ابي علي منصور بن يوسف القواس وكان ابو علي عدل مده بمد الفقيه
ابي جعفر احمد ابن علي بن غزلون وعدل ابو جعفر مده بمد الفقيه القاضي ابي جعفر
احمد بن الاخطل وعدل ابو جعفر مده بمد خالد بن اسماعيل وعدل خالد بن اسماعيل
مده بمد ابي بكر احمد بن حنبل وعدل ابو بكر مده بمد ابي اسحاق ابراهيم بن
الشنظير وبمد ابي جعفر بن ميمون وكانا عدلا مديهما بمد زيد ابن ثابت صاحب رسول
الله صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم عن دوام وعدل الان هذا المد المبارك تبركا
بالنبي صلى الله عليه وسلم واحيا لسنته وفي اواخر رمضان المعظم عام مائة والف بفاس
بالله .....

Traduction

[Sur le bandeau :]

« Louange à Dieu seul, que le salut soit sur notre maître Muh'ammad le supérieur, le généreux et sur ses parents ».

[Dans les arcatures :]

« Louange à Dieu seul. Ce *mudd* béni a été calibré sur l'ordre de notre maître, l'émir des musulmans Abû l-H'asan, fils de notre maître, l'émir des musulmans Abû Saᶜîd, fils de notre maître, l'émir des musulmans Abû Yûsuf b. ᶜAbd al-H'aqq (que Dieu l'assiste et le fasse triompher), d'après le *mudd* qu'avait ordonné de calibrer notre maître Abû Yaᶜqûb, (que Dieu l'agrée), d'après le *mudd* calibré par al-H'usain b. Yah'yâ al-Baskarî, d'après le *mudd* d'Ibrahîm b. ᶜAbd ar-Rah'mân al-Jâisʰî, qui avait calibré son *mudd* sur celui du sʰaikʰ Abû ᶜAlî Mans'ûr b. Yûsuf al Qawwâs. Abû ᶜAlî avait calibré son *mudd* sur celui du *faqîh* Abû Jaᶜfar Ah'mad b. ᶜAlî b. Gʰazlûn [lequel] Abû Jaᶜfar avait calibré le sien sur le *mudd* du *faqîh* et *qâd'i* Abû Jaᶜfar Ah'mad b. al-Akʰt'al. [Cet] Abû Jaᶜfar avait calibré son *mudd* sur celui de Kʰâlid b. Ismâᶜîl et Kʰâlid b. Ismâᶜîl avait fait calibrer le sien sur le *mudd* d'Abû Bakr Ah'mad b. al-H'anbal (*sic*). Abû Bakr avait fait calibrer son *mudd* sur celui d'Abû Ish'âq Ibrâhîm b. asʰ-Sʰanz'ir et sur le *mudd* d'Abû Jaᶜfar b. Maimûn, qui avaient calibré les leurs sur le *mudd* de Zaid b. Tʰâbit, compagnon du Prophète — Dieu lui accorde salut et paix, qu'il soit anobli et grandi pour toujours ! Quant à ce *mudd* béni que voici, il a été calibré par bénédiction du Prophète (que Dieu lui accorde le salut et la paix) en vue de vivifier sa tradition, à la fin de ramad'ân le vénéré de l'année onze cent, à Fâs... (42) avec l'aide de Dieu ».

Cette modeste étude n'a pas la prétention d'être définitive, quelques lacunes subsistent, notamment en ce qui concerne la période africaine ; l'examen d'autres pièces nous permettra peut-être un jour de les combler.

Marcel Vicaire
Inspecteur des Métiers et Arts Indigènes,
Conservateur du Musée du Batha, à Fès

(42) La dernière ligne comporte un ou deux mots illisibles. Plus haut, la lecture القواس n'est pas certaine ; on pourrait aussi bien lire القوامي

UN SAINT BERBÈRE : MOULAY BOU 'AZZA

HISTOIRE ET LÉGENDE (1)

On sait que le puissant mouvement du soufisme, né en Orient au 2e siècle de l'Islam, se propagea rapidement en Afrique du Nord, et particulièrement au Maroc ; apparu en ce pays dès le 4e siècle de l'hégire, il y connut une étonnante fortune, comme si l'élément berbère trouvait dans ce dérivatif une nouvelle occasion d'affirmer son particularisme et de prendre sa revanche de l'échec qui avait marqué en définitive, sur le plan politique tout au moins, la grande révolte des schismatiques kharéjites.

Ce mouvement de mysticisme provoqua l'éclosion en terre marocaine d'une floraison de grands saints, dont la renommée a souvent bravé l'œuvre du temps ; chacun d'eux recevait de ses maîtres la doctrine et la transmettait avec la même ferveur à des disciples dont la célébrité dépassait bientôt la sienne ; et ainsi se créait cette chaîne d'enseignement mystique, cette *silsila* qui rattachait les uns aux autres les pôles du soufisme, pour aboutir toujours à l'un des compagnons du Prophète, c'est-à-dire, en définitive, au Prophète lui-même, au Saint des saints, dont la suprême autorité conciliait en une même source mysticisme et orthodoxie.

Ce vaste mouvement eut pour corollaire l'apparition d'un genre littéraire nouveau, qui devait se révéler particulièrement fécond. L'un des plus récents traités d'hagiographie, la *Salwat al-anfâs*, terminée en 1313 H./1895-96 J.-C. (2), cite en effet 140 ouvrages du genre, dans l'indication des sources, qui occupent les pages 354 à 363 du tome III. Des traités doctrinaux virent également le jour, et le plus célèbre fut l'œuvre d'un Berbère de l'extrême Sous, l'imâm Muh'ammad b. Sulaimân al-Jazulî, mort en

---

(1) Dans cette étude où, à côté du récit de faits réels ou légendaires, sont publiés des documents d'archives, il n'a pas paru possible de s'en tenir strictement à un système unique de transcription des mots arabes. Si la transcription classique (compte tenu du manque de caractères diacrités chez l'imprimeur) s'imposait généralement dans la traduction des lettres chérifiennes, la citation des titres d'ouvrages et de leurs auteurs, les dates, et dans quelques cas spéciaux, on a jugé préférable d'adopter pour tout le reste le mode de transcription plus courant qui utilise toutes les voyelles de notre langue et conserve leur physionomie habituelle aux mots arabes qu'elle a adoptés, tels zaouïa, chérif, maghzen, aux noms des souverains, ainsi qu'aux toponymes reproduits par nos cartes, à quelques exceptions près.

(2) C'est l'œuvre, bien connue, de Muh'ammad b. Ja'far b. Idrîs al-Kattânî, sur lequel, cf. E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris, Larose, 1922, p. 379 et suiv.

870/1465 (3), à qui était réservée la gloire de répandre au Maroc la doctrine chadhiliste, dont se réclamèrent après lui la plupart des fondateurs d'ordres religieux.

L'imâm al-Jazûlî était un doctrinaire ; bien avant lui déjà, un autre Berbère, Moulay Bou ᶜAzza, avait acquis dans le mysticisme marocain une réputation incomparable par une autre voie, la pratique de l'ascétisme intégral ; au dire de ses propres émules, en même temps plus ou moins ses maîtres ou ses disciples, il fut le plus grand saint de son temps, la merveille de son époque, le pôle de son siècle. La gloire qu'il acquit de son vivant grandit après sa mort ; aussi tient-il une large place dans l'hagiographie marocaine ; les géographes anciens lui ont consacré de flatteuses notices ; l'histoire même a jugé bon d'en conserver le souvenir ; les plus grands souverains enfin, après avoir longtemps marqué une vénération particulière pour sa mémoire, ont manifesté jusqu'à une époque toute récente des égards pour sa descendance : brillant passé, qui fait regretter l'oubli assez profond dans lequel ce saint est aujourd'hui tombé.

Le sanctuaire de Moulay Bou ᶜAzza est situé dans la partie du bas-pays zaïan qui dessine un triangle compris entre le coude de l'oued Grou vers le Sud-Ouest, les oueds Ksiksou (ou Bou Regreg) et Aguennour au Nord-Est. Cette région préatlasique, d'altitude fort moyenne, où les plus hauts sommets dépassent à peine 1.300 m., présente un relief tourmenté, aux formes parfois étranges, entaillé de profondes coupures, dont l'une porte le nom significatif de *Chaᶜbet el-ikhra* « le ravin de l'au-delà » ; le caractère sauvage du pays est encore accentué par l'existence d'épaisses forêts qui ménagent de sûrs refuges aux fauves, la panthère notamment, à défaut du lion disparu.

La zaouïa qui abrite le mausolée se dresse au milieu d'une insignifiante agglomération qui porte le nom du saint, et mieux encore celui de Tâghya, toponyme que l'on retrouve dans les diverses régions du Maroc et qui semble bien signifier « endroit escarpé et boisé, repaire » (4). Le village accroche aux flancs abrupts d'un ravin ses primitives habitations de torchis, souvent couvertes en terrasses de dalles schisteuses, que fournit abondamment le pays, et qui débordent les murs selon le type de construction courant dans le Moyen-Atlas. Placé au centre de cette région tourmentée, en dehors des grandes voies naturelles de communication, propre seulement à l'élevage, il ne présente aucun intérêt économique, et l'ensemble dégage une réelle impression de pauvreté. Aussi le visiteur est-il frappé du contraste qui s'offre à ses yeux entre le caractère primitif des habitations et l'aspect imposant de la zaouïa, dressée hardiment à une grande hauteur au-dessus

---

(3) Cf. Brockelmann, *Gesch. d. arabisch. Litteral.* (Abrév. G.A.L.), t. II, p. 252.

(4) De même, *ᶜâri* signifie, selon les régions, « montagne » ou « forêt », ou même les deux. La petite localité de Benahmed, chez les Mzab de la Chaouïa, est parfois appelée Tâghya. Sur ce mot, cf. aussi notre *Étude sur le dialecte berbère des Zaïan*, t. II, p. 440, VI, où il est traduit par « forêt ». Grâce aux biographies du saint, il est permis d'affirmer que la région de Moulay Bou ᶜAzza était autrefois très boisée.

du ravin. La salle du tombeau, par ses proportions, ses carreaux de céramique ancienne, ses combinaisons de bois sculpté et de fines ciselures de plâtre, par la richesse du catafalque recouvrant la tombe, constitue une véritable œuvre d'art ; la zaouïa comprend au reste une grande salle de prières, des chambres d'hôtes et de vastes dépendances (5).

C'est que, d'après la tradition locale, les constructions auraient été entreprises sur l'ordre du sultan ᶜalaouite Moulay er-Rachîd, celui-là même qui venait d'abattre, en 1668, la redoutable zaouïa berbère de Dîlâ, distante d'une centaine de kilomètres à peine ; elles se poursuivirent en tout cas ou furent reprises par son frère et successeur Moulay Ismâᶜîl, qui, dit-on, les fit recommencer à sept reprises, ne trouvant jamais l'œuvre assez belle. Ces interventions successives s'inscrivent au reste dans l'architecture de l'édifice, qui a certainement été bâti en deux fois au moins, car la façade de la mosquée et celle du sanctuaire ne sont pas sur le même alignement. Quoi qu'il en soit, une inscription figurant sur les murs, à l'intérieur du mausolée, précise que les travaux furent achevés en l'année 1102 de l'hégire (1690-91 J.-C.).

Les traditions locales sur la légende de Moulay Bou ᶜAzza, particulièrement abondantes, seront mentionnées plus loin. Autrement intéressantes sont les sources écrites, car elles donnent bien la mesure de la renommée acquise par le saint.

Ces sources sont nombreuses et variées ; dans le domaine de l'hagiographie, tous les ouvrages de quelque valeur n'ont pas manqué de faire une large place à notre thaumaturge. Au premier rang se place, par ordre chronologique, le célèbre *Kitâb at-tasʰawwûf ilà rijâl at-tas'awwûf* d'Abû l-H'ajjâj Yusûf b. Yah'yà b. ᶜIsâ b. ᶜAbd ar-Rah'mân at-Tâdilî (6), c'est-à-dire originaire du Tâdla, région dans laquelle on comprend souvent la partie du pays zaïan où est situé le village de Tâghya. L'auteur, plus connu sous le nom d'Ibn az-Zayyât, décéda en 627 ou 628 H./1229-1231 J.-C. ; on peut penser qu'il fut, dans une certaine mesure, contemporain du saint, mort en 572 H./1176-1177 J.-C. ; à tout le moins, il put recueillir sur lui des renseignements de première main et constitue en effet la source à laquelle ont puisé les hagiographes postérieurs. Dans le manuscrit le plus ancien, en mauvais état, mais parfaitement lisible, qui se trouve à la Bibliothèque générale de Rabat, la biographie du saint occupe 9 pages ½, des F° 83 r° à 87 v°.

Cet ouvrage ne doit pas être confondu avec un autre, composé sur le même objet et sous un titre analogue : *K. at-tasʰawwûf fî maᶜrifat ahl at-tas'awwûf* ; il est l'œuvre d'un auteur originaire lui aussi du Tâdla : Abû Zaïd ᶜAbd ar-Rah'mân b. Ismâᶜîl at-Tâdili al-ᶜUmarî az-Zamrânî as'-S'awmaᶜî (7). La *Salwa* le mentionne avec ce bref commentaire : « Cet

(5) On pouvait les visiter autrefois.

(6) Cf. *Chorfa, op. cit.*, p. 220 et n. 3.

(7) *Ibid.*, 221 ; *Salwa*, III, 357.

ouvrage est beaucoup moins important que le précédent, et son auteur est postérieur ». Il ne semble donc pas présenter un intérêt particulier, en sorte qu'on regrette moins de n'en avoir pas trouvé d'exemplaire à la Bibliothèque générale.

Au reste, la source la plus importante pour la biographie de Moulay Bou ᶜAzza est incontestablement l'ouvrage que lui a spécialement consacré un troisième Tâdilî : Abû l-Abbâs Ah'mad b. Abî 'l-Qâsim b. Muh'ammad b. Sâlim b. ᶜAbd al-ᶜAzîz as^h-S^{h}uᶜbî al-Hirrawî as'-S'awmaᶜî at-Tâdilî. Les renseignements ne manquent pas sur cet auteur : d'après M. Lévi-Provençal, en effet (8), « il naquit vers 920 H./1514 J.-C., fit de fortes études et se plongea bientôt dans la doctrine soufique ; il fonda dans son village d'as'-S'awmaᶜa une zaouïa, et lui-même finit par acquérir une grande réputation de sainteté ». A la demande du sultan Ah'mad el-Mans'our, « il professa à Marrakech, où il délivra de nombreuses licences, notamment au célèbre el-Maqqarî, et écrivit plus de soixante ouvrages ; sur la fin de sa vie, il retourna dans son village, où il mourut dans les premiers jours de Rabîᶜ 1er 1013 H. (fin juillet 1604) ».

Il semble possible d'identifier ce village d'as'-S'awmaᶜa, d'où furent originaires les deux derniers auteurs : une bourgade du même nom, composée d'une cinquantaine de feux, existe en effet à un kilomètre à peine de la qas'ba Beni-Mellâl, dont elle constitue la sentinelle avancée vers la montagne ; le minaret bien modeste qui la domine lui a valu son nom, sans doute parce qu'il est le seul de la région. On l'appelle aussi « la zaouïa », et elle a laissé dans les traditions du pays le souvenir d'un foyer de culture autrefois intense. Comme il n'existe aucune autre agglomération du même nom dans tout le Tâdla, même en y comprenant le bas-pays zaïan et la région d'Oued-Zem, l'identification ne paraît pas douteuse. On tirera au reste un dernier argument en sa faveur, du fait que les habitants de cette zaouïa revendiquent la qualité de chorfa, et on sait que l'ethnique « Tâdilî », précisément appliqué à ces deux auteurs, est réservé aux chorfa du Tâdla, ou du moins à ceux qui se prétendent tels, tandis que celui de « Tadlâouî » est attribué aux gens du commun. Ainsi, selon toute vraisemblance, c'est dans le recueillement des jardins de Beni-Mellâl que l'auteur, au déclin de sa vie, rédigea la biographie de Moulay Bou ᶜAzza.

La mise au net de l'ouvrage fut terminée le 9 Chawwâl de l'an 1000 H. (20 juillet 1591). Il a pour titre *al-Moᶜzâ*, selon une lecture, *al-Moᶜazzâ* d'après une autre, *fî manâqib as^h-s^{h}aik^h Abî Yaᶜzâ*, ou « La Dédicace, sur les vertus du Maître Abû Yaᶜzâ ». Deux exemplaires figurent à la Bibliothèque générale ; un autre existe à la zaouïa même de Tâghya, où nous en fîmes prendre copie en 1915 par l'imâm de l'époque (9). L'ouvrage est important : l'exemplaire entre nos mains comprend 362 pages d'un format de 22 cm. × 16, correspondant sensiblement à un in-8°. C'est que l'auteur,

(8) *Chorfa*, 239.

(9) Pour la modique somme de 50 pesetas hasani.

débordant largement sur l'objet qu'il s'était primitivement fixé, s'étend complaisamment sur la vie des principaux maîtres et disciples du saint, et se livre sur le soufisme à de longs développements, qui en font, dans ce domaine, un ouvrage d'une réelle valeur, mais en rendent la lecture, il faut l'avouer, souvent monotone. Au reste, sur les sept chapitres, d'étendue fort inégale, qu'il comprend, seuls les trois premiers, les plus courts, sont consacrés au saint.

L'auteur ne manque pas au surplus de faire de fréquents emprunts à son prédécesseur Ibn ez-Zayyât, mais il y ajoute d'abondants détails et de nouveaux épisodes, puisés sans nul doute dans la tradition pieusement entretenue jusqu'à nos jours par la ferveur populaire.

Les productions des autres hagiographes ne présentent guère d'intérêt pour notre sujet ; trop éloignés du saint dans le temps et dans l'espace, ils se sont bornés à démarquer leurs devanciers, brodant un peu, parfois même inventant. Dans son *K. al-Wafayât*, ou « Obituaire », Ibn Qunfudʰ (10) place le décès de Moulay Bou ᶜAzza en 561 (11), tandis qu'il le fixe à 572, date généralement admise, dans son *'Uns al-faqîr wa ᶜizz al-h'aqîr* (12) ; ce dernier ouvrage, consacré à Abou Madyan al-gʰaoutʰ, le grand saint de Tlemcen, ne pouvait passer sous silence l'un de ses maîtres les plus réputés; il n'apporte toutefois aucune donnée nouvelle, sinon la mention d'un ouvrage d'al-Qarâfî (13) sur les prodiges attribués au patron de Tâghya. Ibn al-Qâdʰî, dans sa *Jadʰwat al-iqtibâs*, composée en 1003 H./1594-95 J.-C., consacre à Moulay Bou ᶜAzza (14) une courte notice, au cours de laquelle il rapporte un passage d'*al-Mustafâd*, œuvre d'un certain al-Kattânî, dans lequel cet auteur relate un voyage du saint à Fès, où il est cependant bien établi qu'il ne se rendit jamais, et cette erreur est répétée dans l'ouvrage de Muh'ammad b. Jaᶜfar al-Kattânî, déjà cité, l'auteur de la *Salwa* (15).

Les restes de Moulay Bou ᶜAzza ne reposent sans doute pas dans la capitale idrisîte, mais celle-ci l'honore d'un oratoire (*mzâra*) situé dans le quartier d'El-Blida. Aussi al-Kattânî lui consacre-t-il les pages 172 et 173 du t. I de la *Salwa*, mais il se borne à condenser les ouvrages déjà parus, mettant d'ailleurs en garde contre la confusion qui pourrait se produire avec un autre saint : Sîdî Bou ᶜAzza b. Riyyân, qui vécut au IIᵉ siècle de l'hégire (XVIIᵉ s. J.-C.), et dont le tombeau serait situé à l'extérieur de Bâb Gîsâ.

---

(10) Abû l-ᶜAbbâs Ah'mad b. H'usain b. ᶜAlî Ibn al-Kʰat'îb al-Qusant'înî, dit Ibn Qunfudʰ, m. 807/1404-05 ; cf. *Chorfa*, p. 98 et n. 2 ; Brockelmann, *G.A.L.*, II, 241.

(11) Fº 7 b. verso du manuscrit de la Bibliothèque générale.

(12) Fº 13 vº du même manuscrit, dans lequel sont réunis les deux ouvrages.

(13) Muh'ammad b. Yah'ya Badr ad-dîn al-Qarâfî, m. 1008/1600 ; cf. *G.A.L.*, II, 316; *Chorfa*, 102, n. 8 ; Ah'mad Bâbâ, *Nail al-ibtihâj*, édit. de Fès, p. 373.

(14) P. 354 de l'édition de Fès. Sur l'auteur, cf. *Chorfa*, 100 et n. 2, et Léon l'Africain, *L'Afrique*, édit. Schefer, t. II, p. 29.

(15) *Op. cit.*, I, 174, l. 13.

Avant al-Kattânî, divers autres hagiographes avaient consacré à Moulay Bou ᶜAzza de courtes notices (16). Muh'ammad al-ᶜArabî al-Fâsî (17), dans son *Mir'ât al-mah'âsin*, p. 199, ne lui accorde qu'une simple mention, en sa qualité d'élève de Moulay Bou Chᶜaîb d'Azemmour, objet de son étude. Al-Yûsî (18), dans ses *Muh'adʰarât*, insiste sur l'extraordinaire hospitalité du saint, chez qui tous les pèlerins étaient assurés de recevoir le gîte et le couvert.



Au reste, Moulay Bou ᶜAzza n'a pas intéressé les seuls hagiographes. Sa renommée fut telle que le grand voyageur Léon l'Africain et, après lui, Marmol, relatent en termes fort édifiants le culte qui, à leur époque, était encore rendu à sa mémoire. Le premier même lui consacre un passage si élogieux qu'on se doit d'en citer de larges extraits (19).

« Taghya est une petite cité édifiée anciennement par les Africans, ...et autour d'icelle il y a de merveilleux bois, où se retirent des lyons fiers et cruels... Les maisons sont très mal basties, et y a, entre autres choses, le sépulcre d'un saint qui, (vivant au temps d'Habd el Moumen pontife), a montré de grans miracles envers les lyons ; tellement qu'un docteur appelé Ettedle (20) a diligemment réduit sa vie par écrit... La grande renommée de cecy, et la révérence qu'on porte à ce corps, sont cause que la cité est beaucoup plus fréquentée qu'elle ne serait, et mesmement du peuple de Fès, qui s'y transporte tous les ans après la Pâque, pour visiter ce sépulcre, tellement qu'on dirait à voir la grande multitude confuse, tant d'hommes et femmes que d'enfans, s'acheminans pour aller adorer ce saint, que c'est une grosse armée qui marche en bataille... Je me suis souventes fois acheminé pour lui rendre les vœux que je lui avais offerts... »

Il s'y rendit notamment en 1514, pour assister à la réconciliation du roi de Fès, Moh'ammed el-Wat't'âsî, appelé « le Portugais », avec son frère (21) ; ce détail donne une idée de la haute estime dans laquelle les souverains tenaient encore la mémoire du saint, plus de trois siècles après sa mort ; on verra que cette tradition royale ne fut jamais perdue.

La relation de Marmol, un siècle plus tard, n'apporte rien d'original ; il semble bien s'être borné, ici encore, à paraphraser son illustre prédécesseur ; sa description du pays toutefois paraît encore de nos jours assez exacte pour être rapportée (22).

« Entre les montagnes qui tiennent au Grand Atlas est une petite ville bastie par les Africains en un terroir aspre et stérile, et plein de grandes forêts épaisses qui sont remplies de lions. Comme il fait grand froid, il y vient fort peu de blé, mais on y nourrit grand nombre de chèvres et il y a quantité de miel et de cire qui enrichit

---

(16) Cf. *Chorfa*, 239.

(17) M. 1096/1685 ; cf. *G.A.L.*, II, 460 ; *Chorfa*, 245.

(18) M. 1102/1691 ; cf. *G.A.L.*, II, 455 sq.; *Chorfa*, 259 et n.1.

(19) *Op. cit.*, II, p. 30-31.

(20) Il s'agit d'Ibn az-Zayyât ; la première édition de l'ouvrage de Léon date en effet de 1550, et la *Moᶜzâ* fut achevée le 19 juillet 1592 ; au reste, cf. *Chorfa*, 239, n.3.

(21) Introduction, p. XI. Ce souverain régna de 910 à 931 H./1504-1524 J.-C.

(22) Edition française, trad. Perrot d'Ablancourt, t. II, p. 146.

les habitants. Ils demeurent en de méchantes maisons de terre ou de pierres sèches couvertes de paille. Il y a le tombeau d'un morabite qui apprivoisait à ce qu'on dit des lions, de sorte que son sépulcre est en grande vénération, et les habitants de Fès et de Maroc y viennent en pèlerinage... »

En marge de l'édition française figure la mention « Déda Bouazza » ; on reconnaît facilement dans le premier mot le terme affectueux et familier dont on fait précéder encore à l'heure actuelle, sous la forme *Dàda*, le nom des personnes âgées (23).

Moulay Bou ᶜAzza enfin est entré dans l'histoire. L'auteur du *Qirṭâs*, composé en 1326 de notre ère, deux siècles et demi après la mort du saint relate son décès (24) parmi les événements importants qui marquèrent l'histoire de la dynastie almohade ; en voici le texte, court mais édifiant :

« En 572 (1176 J.-C.)... En chouel de ladite année, s'éteignit l'étoile polaire de l'époque, Abou Yaza el-Nour ben Mymoun ben Abd Allah el-Azmyry, de la tribu des Beni Sabyh d'Askoûra. Il mourut âgé de cent trente ans ; après être resté pendant vingt ans solitaire et entièrement dévoué à Dieu, dans la montagne qui est au-dessous de Tynmâl, il vint sur le rivage, où il vécut seul pendant dix-huit ans, ne mangeant que de l'herbe et des racines. Il était noir cuivré (25), grand et maigre, vêtu d'une tunique en feuilles de palmier, d'un burnous tout rapiécé, et coiffé d'une chéchia en joncs. »

Les souverains eux-mêmes eurent pour la mémoire du saint une réelle vénération. On ne retiendra sans doute pas l'épisode, qui sera relaté plus loin, des démêlés de notre thaumaturge avec son illustre contemporain ᶜAbd el-Moumen : il relève manifestement de la légende, bien qu'il figure tout au long dans la *Moᶜza*. La réconciliation, en 1514, du roi de Fès avec son frère, sur le tombeau du saint, rapportée plus haut, présente au contraire toutes les garanties d'une vérité historique ; la construction de la zaouïa, peut-être commencée sur l'ordre de Moulay er-Rachîd, est incontestablement l'œuvre de son successeur Moulay Ismâᶜîl.

La sollicitude du grand souverain pour la mémoire du saint n'était sans doute pas exempte de tout calcul ; son sens politique avisé lui avait certainement fait entrevoir le parti qu'il pouvait tirer d'une telle influence mise au service de sa dynastie. La région en effet avait été le fief de la célèbre zaouïa berbère de Dîlâ, distante, nous l'avons dit, d'une centaine de kilomètres à peine, et cette puissante famille maraboutique, qui faillit reconstituer au Maroc un empire s'anhâja, fut l'obstacle le plus redoutable que rencontra Moulay er-Rachîd dans son accession au trône ; s'il réussit à l'abattre, le 19 juillet 1668, elle fut encore assez forte pour se révolter en 1677 contre son successeur Moulay Ismâᶜîl, qui dut s'employer à fond pour la réduire à nouveau, et on peut avec vraisemblance conjecturer que, dans l'esprit de ce souverain, la construction d'une importante zaouïa à Moulay Bou ᶜAzzâ, en frappant l'imagination populaire, détournerait vers la mémoire d'un saint particulièrement révéré, l'attachement que ces remuants

---

(23) Les deux mots figurent au texte même, et non plus en marge, dans l'édition espagnole de 1573, t. II, F° 78, col. 3 et 4.

(24) Trad. Beaumier (s.t. *Roudh El-Kartas*), p. 383.

(25) *Asmar kabdî al-lawn.*

berbères avaient si ouvertement manifesté jusque-là pour les dangereux marabouts.

Quoi qu'il en soit, ses successeurs continuèrent à faire preuve pour le patron de Tâghya du même intérêt ; la preuve de cette sollicitude royale s'inscrit dans des lettres chérifiennes adressées soit aux gouverneurs installés par le pouvoir central, soit directement aux habitants. Retrouvées à Moulay Bou ᶜAzza même, au cours des années 1915-1916, les originaux en en étaient alors détenus par un certain El-H'âjj Ah'med el-Gnâwî, le personnage le plus marquant de la fraction des Gnâwiyîn, qui prétendent descendre du saint, avec celle des Ahl-ech-Cheikh, la troisième, celle des ᶜAuwâm, étant composée d'immigrants.

Ces lettres, dont on a pu prendre copie, s'échelonnent depuis le règne de Moulay Ismâᶜîl jusqu'à celui de Moulay el-H'asan, exactement, des années 1118 H./1706 J.-C., à 1296 H./1879 J.-C.; quand elles nous furent communiquées, elles se ressentaient malheureusement déjà beaucoup des injures du temps ; les plis avaient même parfois effacé des lignes entières, en sorte que sur les onze lettres retrouvées, six seulement purent être retenues. Au reste, elles présentent un intérêt fort inégal ; la première seule, émanant de de Moulay Ismâᶜîl, mérite une attention toute particulière ; elle est rédigée en assez mauvais arabe, ainsi qu'on pourra s'en rendre compte à l'examen du texte que nous donnons ci-dessous, où l'orthographe et les maladresses d'écriture ont été respectées, ainsi que la disposition des lignes.

الحمد لله   وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

اسماعيل
بن الشريف
الحسن رعاه
الله

وصيفنا سعيد بن الخياط سلام عليكم ورحمت الله وبركاته وبعد لايش هذه
علي بني يعطى ومن انضاف اليهم اصحاب ابن عمنا الارضى مولاي محمد ابن المرحوم
بكرم الله |
تعلى مولاي محمد احمد الجناوي اي طريق جاءت بك اليهم حتى تنصفهم فالعبد
يعين سيده على الحسنة اذا صدرت مثه ويجري له في ابقائها وانت نصفتهم من غير
اذننا ومشورتنا بعد ما حبسناهم على ابناء عمنا وزاويتنا الى الان على عهد
الله ومولانا محمد بن عبد الله ان لم ترد لهم ما اخذت اليهم وتتركهم منهم
لافي نصاف ولا في غير ذلك حتى نشقك من ظهرك ان شاء الله تعلى فاترك عنك
اصحابه وفارقهم ووقرهم واحترمهم ولابد ولابد والسلام في يومين خلت
من شهر الله ربيع الثاني عام ثمانية عشر ومائة والف

La lettre est adressée à l'un de ces gouverneurs militaires noirs que Moulay Ismâ^{c}îl avait installés dans l'Empire ; il commandait une garnison et nous apprenons par un passage d'une autre lettre, qui n'a pu être retenue en raison de son mauvais état, que le produit des offrandes recueillies au sanctuaire était versé au trésor public, sans doute pour amortir les frais de construction de la zaouïa, et ceux d'entretien de la troupe. Il n'a pas été possible de déterminer la date à laquelle cette garnison fut installée ; les données de l'histoire permettent toutefois de dégager sur ce point de sérieuses probabilités. On sait en effet par az-Zayyânî dans son *Turjumân* (26), et par an-Nâs'irî dans l'*Istiqs'à* (27), que Moulay Ismâ^{c}îl entreprit dans le Fàzâz plusieurs expéditions pour réduire ces incorrigibles révoltés. En 1687-1688 notamment, voulant bien marquer sa volonté d'en finir avec eux, il séjourna une année entière à la qasba almoravide d'Adekhsan, qu'il fit reconstruire, en même temps qu'il en édifiait de nouvelles à Ment, à Tâdla et à Ibu El-Koûch (ou Beni-Mellâl) au pied de la montagne des Aït Sri ; il y installait des garnisons de ^{c}Abîd Bouâkher (28), et on a toutes les raisons de penser que celle de Moulay Bou ^{c}Azza le fut en même temps, si l'on tient compte du délai nécessaire à la construction de la zaouïa, achevée en 1690-1691.

Revenons à notre lettre. Le sceau porte l'inscription : « Ismâ^{c}îl b. as^{h}-s^{h}arîf al-h'asan (*sic*) — Dieu le protège ». Le destinataire ne reçoit d'autre titre que celui de *was'îf*, esclave ou serviteur de couleur, terme dont l'usage, à peu près perdu au Maroc (29), est courant en Algérie ; l'interrogatif : *làyach (ou liyyach)*, vers la fin de la première ligne, est du domaine dialectal ; le verbe *ns'ef*, figurant aux 4e et 5e lignes, signifie « infliger une pénalité, mettre à l'amende » ; de la même racine dérive le substantif *ns'âf*, au début de la ligne 7, encore employé de nos jours dans la langue parlée, avec le sens d'amende infligée par les chefs de certaines compagnies, tels les tolba d'une tribu, les cavaliers d'un même douar ou fraction, en cas de faute professionnelle. La tachelh'it du Sous a conservé la même acception au mot *lins'âf*, nom d'action de la 4e forme ; on rapprochera en effet ces termes, toute ironie mise à part, du classique *ans'afa min fulàn* « se faire justice de quelqu'un, en tirer ce qu'on doit ». On remarquera aussi, à la ligne 6, l'incertitude de la construction *mâ ak^{h}ad^{h}ta ilaihim*, pour *minhum* ; à la ligne suivante, l'énergique expression « nous te fendrons le dos », reflet fidèle du violent caractère de l'irascible souverain. Les Banû Ya^{c}t'â dont il est question paraissaient faire partie de la clientèle du chef des Gnâwiyîn, Moulay Moh'ammed, que le Sultan appelle fort aimablement « Notre cousin »,

---

(26) Trad. Houdas, Paris, Leroux, 1886, p. 27 sq.

(27) Trad. Fumey, *Archives Marocaines*, t. IX, p. 83.

(28) Le racolage, par les agents de Moulay Ismâ^{c}il, de tous les hommes de couleur, même libres, pour les enrôler de force dans sa nouvelle armée, fut la cause de violents incidents avec les docteurs de Fès, qui se dressèrent contre les excès de ce recrutement.

(29) Cf. cependant M. Nehlil, *Lettres Chérifiennes*, n° 124, au sceau de Moulay ^{c}Abd el-^{c}Aziz, datée de 1325/1907-1908.

lui reconnaissant ainsi implicitement la qualité de chérif. Le verbe *h'abbasa*, employé à la 5e ligne, ne doit pas être pris dans son acception technique, mais avec celle de « consacrer, affecter, destiner ». On notera encore le *t* final de *rah'mat* à la ligne 1 ; l'*alif* devant بن à celle qui suit ; le double *alif* commençant le pronom isolé de la 2e personne à la ligne 4 ; la manière assez inattendue de désigner le Prophète, ligne 6, par l'expression : « Notre Seigneur Muh'ammad, fils de ᶜAbd Allâh » ; l'emploi du pluriel dans les pronoms désignant la personne royale. Il est à souligner enfin, ligne 5, que Moulay Ismâᶜîl considère la zaouïa comme sienne : elle fut, en effet, édifiée par ses soins.

Après ces éclaircissements, nécessaires pour l'intelligence du texte, nous en donnons la traduction :

« Louange à Dieu seul ! Que Dieu bénisse Notre Seigneur Muh'ammad, Sa famille et Ses compagnons ; qu'Il leur accorde le Salut !

Dans le sceau :

Ismâᶜîl ibn ash-sharîf al-h'asan[î] — Dieu le protège !

A notre serviteur de couleur Saᶜîd b. al-Khayyât ; le salut soit sur vous avec la miséricorde de Dieu et ses bénédictions.

Pourquoi cette attitude envers les Banû Yaᶜt'a et autres serviteurs de Notre cousin Maulây Muh'ammad, fils de feu Maulây Muh'ammad Ah'mad al-Gnâwî décédé dans la miséricorde et la grâce divines ? Par quelle voie t'es-tu arrogé le droit de leur infliger des amendes ? L'esclave aide son maître quand celui-ci a accompli une bonne action, et s'emploie envers lui à la confirmer ; tu les as pénalisés sans Notre autorisation ni Notre avis, alors que Nous les avions affectés jusqu'à présent à Nos cousins (30) et Notre zaouïa, devant Dieu et Notre Seigneur Muh'ammad ben ᶜAbd Allâh. Si tu ne leur restitues pas ce que tu leur as ravi, et ne les laisses pas en paix, qu'il s'agisse d'amendes ou de toute autre chose, je te fendrai le dos, s'il plaît à Dieu Très Haut. Laisse donc les serviteurs de Maulây Muh'ammad, ne t'en occupe pas, traite-les avec considération et respect. Il le faut absolument. Salut !

Après que se furent écoulés deux jours du mois divin Rabîᶜ deuxième mil cent dix-huit (14 juillet 1706).

La deuxième lettre est datée du 22 H'ijja 1202/23 septembre 1788 ; elle émane du petit-fils de Moulay Ismâᶜîl : Moulay Moh'ammed b. ᶜAbd Allâh, qui régna de 1757 à 1790. L'autorité du souverain était encore assez forte pour qu'il pût dépêcher sur place ses représentants ; l'un d'eux, le cadi Abou Bekr el-H'akmâwî, dont il est question dans la lettre, était d'ailleurs originaire de la tribu berbère limitrophe des Beni-H'akem, actuellement administrée par le contrôle civil de Tedders. A la 9e ligne, l'obscurité d'un passage a été maintenue : un mot n'a pu être déchiffré et, dans l'original, le verbe *aqtala* était placé sous le corps d'écriture ; on notera aussi, à l'avant-dernière ligne, le *g* pour *q* au mot *al-agwâl*, et l'emploi du singulier pour désigner le souverain. Le style cependant a fait d'indéniables progrès.

---

(30) Les Gnâwiyîn, ainsi nommés parce que leur ancêtre avait épousé une « gnâwiya ».



محمد
بن عبد الله
بن اسماعيل
الله وليه ومولاه

كافة اولاد سيدي ابي يعزي سلام عليكم ورحمة الله
وبعد فلتعلموا انه وصلنا ما وقع بينكم من المقاتلة
والان ان كنتم رضيتم القتال وحملتم السلاح على بعضكم
فكل من مات منكم فدمه هدر لا يطالب احد منكم بدم الاخر وان
كانت طائفة منكم ظالمة حملت السلاح على الطائفة الاخرى
وتلك الطائفة مظلومة لم تحمل السلاح ولم ترض بالمقاتلة
بل كانوا يقولون سيدنا نصره الله في الوجود هو ياخذ حقنا
وينصفنا ممن ظلمنا فانا اخذ حقهم وانصفهم ممن ظلمهم
وكل من مات منهم اقتل من قتله ولو عالا اقتل على قتله العدد
الكثير وابعث لكم قائدا من قوادي بالمحلة يعين الطائفة
المظلومة على الطائفة الظالمة حتى لا يبقون لها اثرا
مع ذلك فلا تنالهم صلتي ولا ينتفعون بعطيتي وها القاضي
السيد ابوبكر الحكماوي هو الشاهد عليكم وها انا بعثت لكم
حاكما السيد محمد بن احمد صابر يسترعي عليكم وينهاكم عن
الاشتغال بالفضول والمحال ويامركم باتباع السلف الصالح
في الاقوال والافعال وانتم افعلوا مابدا لكم وها انا حذرتكم
وانذرتكم والسلام بتاريخ 22 ذي الحجة الحرام عام 1202

Traduction

A tous les descendants de Sayyidî Abû Ya°zâ. Le salut soit sur vous avec la miséricorde divine !

Vous saurez que j'ai appris vos luttes intestines ; si vous allumez encore la guerre et portez les armes les uns contre les autres, le sang de celui qui périra aura été répandu en pure perte, et personne ne pourra poursuivre quiconque de ce chef. Si un parti parmi vous, se conduisant en oppresseur, prend les armes contre l'autre qui, opprimé, refuse de se défendre et de combattre, déclarant au contraire que Notre Majesté — Dieu la rende victorieuse — est là pour assurer son droit et tirer justice de ses persécuteurs, je répondrai à son appel ; j'exécuterai les meurtriers, et plusieurs morts vengeront une même victime ; j'enverrai l'un de mes généraux à la tête d'une armée porter secours à la fraction opprimée contre le parti oppresseur, de telle sorte qu'il n'en laissera pas trace ; au reste, celui-ci ne participera ni à mes libéralités ni à mes largesses.

Le cadi Sayyìd Abû Bakr al-H'akmâwî que voici témoignera de votre conduite et je vous dépêche Sìd Muh'ammad b. Ah'mad S'âbir, qui sera votre chef et vous adressera tous avertissements, vous mettra en garde contre toute entreprise oiseuse et déraisonnable et vous exhortera à suivre l'exemple de votre vertueux ancêtre en paroles comme en actions.

Décidez ce qu'il vous plaira ; pour moi, je vous aurai prévenus, et adressé un ultime avertissement. Salut !

A la date du 22 H'ijja sacré de l'année 1202 (23 septembre 1788).

La troisième lettre émane de Moulay ʿAbd er-Rah'mân. A l'instar de son prédécesseur, il déplore la discorde et les luttes intestines qui divisent les descendants du saint, et les invite, fort sèchement d'ailleurs, à faire régner la paix ; mais ces exhortations toutes platoniques ne sont plus suivies d'aucune menace de sanction, ni même de simple intervention : le pouvoir royal est en nette régression ; on en jugera au reste par le texte arabe et sa traduction.

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما
الى كافة المرابطين الى الولي الاكام سيدي ابي يعزى نفعنا الله به سلام
عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته وبعد بلغنا ما حدث بينكم من
الشحناء والبغضاء والشغاب الذي لا ينبغي لامثالكم فدعوا الفتنة
وكونوا اخواننا على طاعة الله ورسوله وطاعتنا ومن عاد الى احداث فتنة
فلا يلومن الا نفسه والسلام 19 من صفر الخير عام 1241

عبد
الرحمان
ابن هاشم
غفر الله له

On notera la faute d'orthographe : الاكام , à la 2e ligne, et l'emplacement du sceau au pied de la lettre.

Traduction

Louange à Dieu seul ! Que Dieu bénisse Notre Seigneur Muh'ammad, Sa famille et Ses compagnons ; qu'Il leur accorde le Salut !

A tous les marabouts descendants de l'éminent saint Sayyìdi Abû Yaʿza — puisse Dieu Nous faire bénéficier de ses vertus ! Salut sur vous avec la miséricorde de Dieu Très Haut.

Il nous revient que la mésintelligence, l'inimitié et les dissensions ont éclaté parmi vous, ce qui ne convient nullement à des personnes de votre rang. Mettez donc fin aux discordes, soyez des frères unis dans la soumission à Dieu, à son Prophète et à Notre personne ; tout nouveau fauteur de troubles ne devra certes s'en prendre qu'à lui-même. Salut !

19 S'afar 1241 (30 octobre 1825).

Dans le sceau :
°Abd ar-Rah'mân ibn Hichâm — Dieu lui pardonne !

Cet effacement du pouvoir royal s'accentue dans les trois lettres suivantes, simples rescrits honorifiques de recommandation ou d'exemption ; deux émanent de Sîdî Moh'ammed b. °Abd er-Rah'mân, et la dernière de son fils Moulay el-H'asan. Leur manque d'intérêt en rendant la traduction inutile, on s'est borné à en donner le texte comme preuve de la considération que les souverains continuaient à avoir pour la mémoire du saint et ses descendants. Cet intérêt au reste se manifesta encore sporadiquement, par les pèlerinages qu'accomplirent au sanctuaire de Moulay Bou °Azza les sultans Moulay el-H'asan en 1301/1883-1884, et Moulay Yoûsef en 1918.

Rescrit de Sîdî Moh'ammed b. °Abd er-Rah'mân,
daté du 2 Joumâdâ I 1287 (31 juillet 1870)

الحمد للهوحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

(Au milieu d'un sceau de Salomon) :

الله
محمد بن
عبد الرحمان
غفر له

كتابنا هذا اجل الله قدره ومقداره وادار على مركز العز والسعادة مداره بيد حملته المرابطين الاجلة حفدة الولي الصالح الشهير سيدي ابي يعزى نفعنا الله به يعلم منه اننا بحول اللهوقوته وشامل يمنه جددنا لهم حكم ما بايديهم من ظهائر اسلافنا الكرام قدس الله ارواحهم في دار السلام الكافلة لهم بمزيد التوقير والاحترام والحمل على كاهل | المبرة والاكرام والرعي الجميل المستدام فلا يهضم جنابهم ولا تخرق عليهم عادة ولا يحدث | في جانبهم نقص ولا زيادة رعيا لنسبهم للولي المذكور العارف بالله المشهور فنامر الواقف عليه من العمال ومن ولنياه شيئا من الاعمال ان يعلمه ويعمل به ولا يحيد عن كريم مذهبه صدر به امرنا المعتز بالله تعلى في ثاني جمادي الاولى عام 1287

Rescrit de Sìdì Moh'ammed b. ᶜAbd er-Rah'mân, du 7 Joumàdà I 1289 (13 juillet 1872).

(Au milieu d'un sceau de Salomon) :

محمد بن
عبد الرحمان
غفر له
الله

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما
كتابنا هذا اسماه الله واعز امره بيد حملته حفدة الولي الاكبر سيدي ابي يعزى
دفين تاغيا المعروفين بالاكناوين يتعرف منه اننا بحول الله وقوته وشامل
يمنه ومنه اقررناهم على ماعهد لهم من التوقير والاحترام والحمل على كاهل
المبرة والاكرام واسقطنا عنهم ما تطالب به العوام وامناهم الامان التام
فلا يساقون بمكروه ولا يتعرض لهم بسوءفي كلالوجوه ولا تخرق عليهمفي ذلكعادة
ولا يحدث في جانبهم نقص ولا زيادة رعيا لنسبتهم للعارف المذكور فنامر الواقف
عليه من عمالنا وولات امرنا ان يعمل بمقتضاه ولا يحيد عن كريم مذهبه ولا يتعداه
صدر به امرنا المعتز بالله في 7 جمادي الاولى عام 1289

Au pied figure la mention qu'une copie authentique a été prise du document.

Rescrit de Moulay el-H'asan, du 22 Ramad'àn 1296 (9 septembre 1879)

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله

الحسن بن
محمد
الله وليه ومولاه

نامر الواقف على مسطورنا هذا اسماه الله من عمال المدن وامنائها
ان لا يثقفوا لحملته المتمسكين بهالكناويين من حفدة الشيخ الولي
سيدي ابي يعزى بهيمة لهم في غرض من الاغراض فقد حررناهم من هذه الكلفة
مراعاة لوجه جدهم والسلام في 22 رمضان عام 1296

On voit que Moulay Bou °Azza occupe dans la littérature et l'histoire une place enviable ; il n'est pas exagéré d'affirmer que, pendant longtemps, il fit en quelque sorte figure de gloire nationale. L'anarchie qui désola progressivement le Maroc affaiblit sans doute le culte que l'on rendait à sa mémoire ; ce culte cependant n'a jamais disparu, grâce à la piété des tribus limitrophes qui considèrent toujours le saint comme leur patron ; jusqu'à ces dernières années, d'importantes délégations des Zaër, Zaïan, du Tâdla, de la Chaouïa même, se rendaient en pèlerinage à son tombeau, munies de belles offrandes. Et pourtant Moulay Bou °Azza n'a laissé après lui ni descendance maraboutique, ni confrérie ; la « baraka » qu'il transmit à son fils °Alî s'éteignit avec lui. Un ordre religieux, celui des Bou °azzawiyîn a bien été fondé au début du siècle, en Chaouïa, par un marabout qui se réclamait de son ascendance ; mais cette prétention, rien moins qu'établie, a fait l'objet d'âpres controverses. Au reste, les deux fils du fondateur se disputèrent la succession spirituelle et temporelle de leur père, jusqu'au jour où une décision du Maghzen mit fin à une aussi pénible rivalité, et la zaouïa mère est maintenant fixée à Marrakech. Le bruit ainsi fait autour du nom de Moulay Bou °Azza a du moins eu pour résultat de tirer ce saint berbère de l'oubli où il était tombé.



D'après son biographe, confirmant les données du *Kitâb at-tas^{h}awwûf*, Moulay Bou °Azza serait né soit dans la tribu des Haskoura (et telle est la version adoptée par l'auteur du *Qirt'âs*), soit à Ag^{h}mât Ailân, de toute façon en terre Mas'mouda, en pays berbère. Si la date de sa naissance est incertaine, celle de sa mort est connue d'une manière très précise : elle se place en effet au 1er Chawwâl 572/2 avril 1177 J.-C., et tous ses biographes lui prêtent généreusement une existence de 130 années, qui complète heureusement cette figure de vénérable patriarche.

On l'appelait soit Isjet ou Isguet, soit plus communément Abû Ya°zâ pour les lettrés, Bou °Azza dans le peuple ; le premier nom est incontestablement berbère. Le surnom de Al an-Nûr ou Yâl an-Nûr que lui décernent les auteurs, le range parmi les grands mystiques favorisés de la lumière divine, pouvant lire dans le « Grand Livre du ciel » *al-Lûh' al-mah'fûz'*, où sont inscrits le passé et l'avenir. Le saint était complètement illettré, et il est bien établi que sa langue maternelle était le berbère. Un long séjour chez son maître Moulay Bou Ch°aïb d'Azemmour (31) l'avait si peu fami-

(31) La généalogie spirituelle ou chaîne mystique (*silsila*) de Moulay Bou °Azza est la suivante :

« Maulây Abû Ya°zâ, disciple de Maulây Abû S^{h}u°aib d'Azemmour, disciple de Sîdî °Abd al-Jalîl b. Wih'lal (ou Wih'lam), disciple d'Abû l-Fad'l al-Jauharî al-Mis'rî, disciple de son père Bis^{h}r, disciple d'Abû l-H'asan al-T^{h}aurî, disciple d'as-Sirrî as-Saqt'î, disciple d'Abû Mah'fûz' al-Kark^{h}î, disciple de l'imâm Dâwûd b. Nas'r at-Ta'î (contemporain d'Abû H'anîfa), lui-même disciple d'Abû Muh'ammad H'abîb al-°Ajamî, disciple d'al-H'asan b. H'asan al-Bas'rî, lequel fut le disciple de nombreux Compagnons du Prophète, comme Anas b. Mâlik, le célèbre juriste, et °Alî b. Abî T'âlib, disciples du Prophète lui-même.

liarisé avec l'arabe, qu'il ne pouvait se passer du secours d'un interprète dans cette langue ; son biographe insiste à deux reprises sur ce point, déjà établi par un passage du *Tasʰawwûf* (32). L'auteur de la *Moᶜzâ* cite même quelques mots berbères qu'aurait prononcés le saint ; déformés par le temps, ils ne présentent plus qu'un intérêt de simple curiosité. La première phrase *iffaou elh'âl,* est traduite avec un contre-sens par « le jour n'a pas encore paru » alors qu'elle signifie exactement le contraire ; la conjugaison du verbe permet toutefois d'affirmer qu'on est bien dans le domaine de la *tachelh'ît*, la langue des Mas'mouda. Le deuxième lambeau de phrase prononcé au cours d'une rogation, à savoir : *Imazighen ! Imazighen !*, signifie tout simplement, comme chacun sait : « O Berbères ! O Berbères ! » ; le terme n'est employé que dans les dialectes du Maroc Central et ne constitue pas le moins du monde une invocation à la pluie, ainsi que l'avance imprudemment le biographe, emporté par son sujet. Enfin, durant son séjour à Demnat, avant de se fixer à Tâghya, Moulay Bou ᶜAzza avait reçu le nom de Bou jertîlâ (ou mieux : guertîla) « l'homme à la natte », car explique le commentateur, elle constituait son seul vêtement ; on reconstitue sans peine le mot *agertîl*, encore couramment employé avec la même acception. Ces éléments, on le voit, n'apportent aucune donnée sur l'histoire de la langue berbère.

A son lit de mort, poursuit le biographe, les dernières paroles, d'ailleurs inintelligibles, que prononça le saint, furent exprimées en langue « zénâtia », entendons par là, plus simplement, « en berbère » ; la confusion s'explique aisément chez un auteur sans doute arabe ou complètement arabisé, plus de quatre cents ans après, à une époque où demeuraient encore vivaces les souvenirs des dynasties zénètes disparues depuis peu — trente ans à peine pour les Banû Watt'âs.

Enfin, hagiographes et historiens s'accordent à reconnaître qu'au physique Moulay Bou ᶜAzza, de haute taille, avait un teint brun foncé très accusé, ce qui le faisait souvent prendre pour un noir ou un esclave abyssin; cette particularité valut même quelques mésaventures aux pèlerins qui, mis pour la première fois en sa présence, ne parvenaient pas toujours à dissimuler leur surprise ; on peut donc affirmer que le saint n'avait pas le type arabe.

La célébrité à laquelle il parvint dès son vivant n'en était pas moins immense ; les efforts des docteurs de Fès, accourus pour le confondre au nom de l'orthodoxie — déjà — étaient demeurés vains : venus le combattre, il s'était joué d'eux, leur faisant chevaucher un lion. Le grand souverain ᶜAbd el-Moumen, son contemporain, s'étant avancé pour appréhender ce saint, dont la renommée lui portait sans doute ombrage, le thaumaturge lui donna une nouvelle preuve de son pouvoir sur le roi des animaux, sa grande spécialité : il l'avertit en effet que son destrier serait dévoré la nuit même dans son écurie par un lion, et la prédiction se réalisa malgré

(32) Fº 85, rº, dern. ligne du manuscrit de la Bibliothèque Générale.

la vigilance des gardes ; le grand prince s'en revint converti et charmé. Puisqu'on ne pouvait décidément rien contre un pareil personnage, aussi révéré des foules, le mieux était, en l'adoptant, de mettre au service de la foi une telle influence.

Cette intégration d'un saint berbère dans l'Islam revêtit un double aspect : on le naturalisa, on en fit un arabe ; on le canonisa en lui prêtant des miracles empruntés à l'histoire religieuse.

La meilleure manière de rendre indiscutable sa naturalisation, était évidemment de lui attribuer une ascendance chérifienne : on n'y manqua pas. A la vérité, il semble bien que la tentative ait finalement tourné court. Pour Moulay Bou ᶜAzza en effet, la qualité de chérif ne découle pas de textes authentiques — et pour cause ; elle est surtout l'œuvre de la volonté populaire, qui fait toujours précéder le nom du saint du titre bien spécifique de Moulay. Cette consécration ne fut pas loin de triompher : la lettre de Moulay Ismâᶜîl dont on a donné plus haut le texte, reconnaît implicitement cette qualité aux descendants du saint, que le souverain honore du titre de « cousins » ; le terme même de « chérif » est employé dans une autre lettre dont bien des passages étaient malheureusement illisibles ; mais les documents postérieurs n'attribuent plus à la descendance de Moulay Bou ᶜAzza que le titre de simples marabouts *murâbit'ûn*. Une généalogie a bien été établie, qui ferait descendre ce saint du Prophète, par l'intermédiaire du vénéré Moulay Idrîs, le fondateur de Fès ; on n'a pas cru devoir la retenir en raison de son manque total d'authenticité. L'incertitude au reste y éclate dès le début : Moulay Bou ᶜAzza serait en effet le fils de ᶜAbd er-Rah'mân selon les uns, de Maïmoun selon les autres et l'hésitation sur ce point croît chez les hagiographes avec le temps, l'auteur de la *Salwat al-anfâs* donnant finalement le choix entre six versions ; aucune d'elles, en tout cas, ne le présente comme chérif.

Mais d'autres procédés ont été adoptés pour faire entrer Moulay Bou ᶜAzza dans le sein de l'orthodoxie : pour légitimer sa mission, n'invoque-t-on pas la suprême autorité du Prophète lui-même et, plus encore, de l'archange Gabriel, qui aurait annoncé la providentielle apparition de notre thaumaturge à Mahomet ? Celui-ci à son tour aurait déclaré que, si un autre envoyé d'Allâh avait pu être envisagé après lui, le choix se fût certainement porté sur ce saint, dont le tombeau tiendrait, dans l'Occident musulman, la place de La Mekke pour l'Orient ; car, affirme le biographe, une visite pieuse à son sanctuaire remplace pour les pauvres un pèlerinage à la Kaᶜba, et bénéficie, pour exaucer les vœux, des mêmes vertus que l'eau du puits sacré de Zemzem ou la lecture de la sourate *Yâ-Sîn*.

Ce souci de canonisation dans l'orthodoxie est si marqué, qu'il s'étend à tout ce qui se rattache de près ou de loin au saint. Celui-ci épousa successivement les deux sœurs Oumm el-ᶜezz et Lalla Maimouna. Le tombeau de la seconde est situé sur une esplanade au-dessus du village, et près de lui se dresse un kerkour sacré, dont l'institution n'a évidemment rien de coranique ; il est cependant prescrit aux pèlerins d'en effectuer sept fois le

tour, exactement comme à la Ka^cba au cours du pèlerinage rituel ; détail plus caractéristique encore, chaque tour doit être souligné d'un jet de pierre, et nous voici ramenés aux lapidations de Mîna ; on sait au reste que beaucoup de cérémonies du pèlerinage sacré perpétuent le souvenir de cultes antéislamiques. Pour revenir à notre sujet, la visite de Lalla Maimouna, comme celle à Chella autrefois, est appelée « le pèlerinage du pauvre » *h'ajj al-meskîn* : l'analogie avec La Mekke est poussée aussi loin que le permet le respect de l'orthodoxie.

Le même souci d'y intégrer Moulay Bou ᶜAzza se marque encore dans le choix des miracles qu'on lui attribue fort généreusement. Parmi ceux, si nombreux, que rapporte complaisamment son biographe, plusieurs sont directement inspirés des deux confessions révélées antérieures à l'Islam, et reconnues par lui ; c'est ainsi que le saint disposait sur les lions, alors nombreux, dans le pays, d'un pouvoir plus extraordinaire que celui de Daniel ; on a cité plus haut l'épisode des docteurs de Fès, celui d'ᶜAbd el-Moumen, et, plus de trois siècles après, Léon l'Africain se fait encore l'écho de cette réputation bien établie. Les autres prodiges ne sont que menue monnaie parmi les trésors de l'hagiographie marocaine ; chez Moulay Bou Chᶜaïb d'Azemmour, à qui Moulay Bou ᶜAzza, dans son humilité, servait de domestique, le moulin à bras tournait de lui-même à une vitesse vertigineuse, et la provision de bois demeurait inépuisable : on reconnaît sans peine les épisodes de la captivité de Joseph (33). A la naissance de son fils, le père du saint fit apprêter, selon la coutume, deux couscous où puisèrent les hommes et les génies, sans que leur contenu diminuât d'une once ; et tel Jésus encore, affirme son biographe, reproduit par l'auteur de la *Salwa*, le thaumaturge eût certes pu marcher sur les flots, s'il s'était trouvé dans les parages une nappe d'eau de dimensions suffisantes. Le même souci apparaît au reste dans la légende du saint voisin, Sîdî Moh'ammed ben Mbârek, qui fut le contemporain du sultan El-Mans'our ed-dehbî ; s'il n'alla pas jusqu'à ressusciter les morts, il conversa du moins avec l'un d'eux.



Voilà donc Moulay Bou ᶜAzza paré du titre plus ou moins authentique de chérif, annoncé par Mahomet lui-même, et renouvelant les miracles des plus grands prophètes ; on est toujours demeuré jusqu'ici sur le solide terrain de l'orthodoxie.

D'une toute autre nature est la légende orale qui auréole sa mémoire; la tradition en effet cristallise dans le pays, autour de son nom vénéré, tout un ensemble de croyances et de superstitions, expression irréductible d'un paganisme à peine déformé, dont la caution du saint n'arrive manifestement

---

(33) La légende de Joseph est au reste toujours vivace dans la littérature orale du pays, où elle constitue le thème d'un poème de 96 vers ; cf. notre *Etude sur le dialecte berbère des Zaïan*; t. II, p. 360.

pas à modifier le véritable caractère. Le pèlerinage au tombeau de Lalla Maimouna signalé plus haut n'est qu'un aspect du culte des pierres, si répandu au Maroc. On en relève une autre expression dans la légende des deux autres kerkours jumeaux appelés respectivement « petite Begra » et « grande Begra », situés sur le plateau de Foughal, à mi-chemin entre Tâghya et le village de Tazt'ot, où est enterré Sîdî Moh'ammed ben Mbarek dont il a été question. Ces deux kerkours perpétuent le souvenir d'un prodige accompli par Moulay Bou °Azza : celui-ci, rencontrant des bergers fort occupés à se répartir la chair d'une vache, sollicita une part, mais essuya un méprisant refus ; pour châtier les insolents, il ressuscita la bête, qui prit la fuite puis disparut subitement ; le premier kerkour, « la petite Begra », s'élève sur l'emplacement où la bête fut rappelée à la vie, et le second, sur celui où elle s'éclipsa. Le passant, lançant aujourd'hui une pierre sur chacun d'eux, invoque le nom béni de Moulay Bou °Azza, grand saint musulman, sans se douter qu'il accomplit là, en réalité, un rite païen plus que millénaire. Le caractère sacré du premier kerkour est tellement accusé, qu'à la fin des labours les cultivateurs y abandonnent en toute sécurité leurs charrues jusqu'à l'automne suivant.

Ce culte ancestral se retrouve encore dans deux autres légendes. Un jour le saint s'endormit brisé de fatigue, la tête reposant sur une pierre ; une sensation de froid le réveilla tout à coup : il se retrouva aux abords du ruisseau, les pieds dans l'eau, transporté par une moitié de la pierre, qui lui rappelait ainsi l'heure de la prière et facilitait en même temps ses ablutions rituelles. En récompense, le thaumaturge donna à cette pierre le pouvoir de guérir les affections de la vue, et les habitants l'utilisent encore à cette fin après l'avoir réduite en fine poussière.

Entre le sanctuaire et le ruisseau, près des ruines du temple primitif qu'aurait édifié le saint, se trouve un rocher bien connu des habitants ; un étroit passage le traverse, qu'enfants et même jeunes gens s'essaient à franchir, et seuls y parviennent ceux à qui la piété et le respect filiaux ont valu la bénédiction paternelle. Cette croyance, aussi respectable dans son objet que païenne dans son expression, se rattache encore à la légende de Moulay Bou °Azza ; le rocher recouvrirait en effet la sépulture des trois animaux particulièrement chers au saint : l'ânesse qui expira en arrivant à Tâghya où elle le transportait, la vipère qui préféra périr dans l'incendie qu'il avait allumé, plutôt que de quitter le pays où il avait résolu de se fixer, le lion enfin qui rendit l'âme en lui remettant une missive du Prophète.

Le lien avec le saint apparaît encore, bien que plus indirect, dans la légende suivante : autour du tombeau de Lalla Maimouna, sa seconde femme, près du kerkour dont il a été question, se trouve un terrain en pente le long duquel pèlerins et habitants se laissent rouler sur eux-mêmes ; selon le point où ils aboutissent, la croyance populaire veut que la sainte les envoie en paradis ou en enfer, ou les comble de richesses.

On terminera cette énumération des rites païens rattachés à la mémoire de Moulay Bou °Azza, par l'épisode du taureau, symbole de la force, qui se

tenait à son lit de mort, et dont la robe était du plus beau noir ; la croyance populaire dans le pouvoir magique de cette couleur est bien connue, notamment son action sur la pluie, par sympathie avec les sombres nuages chargés d'eau.



Tel est ce grand nom dans l'histoire et la légende marocaines, expression d'une intense religiosité, étrange synthèse d'orthodoxie, d'hagiolâtrie et de paganisme. Les dévotions ancestrales naturistes ont acquis droit de cité dans l'Islam unitaire par leur cristallisation autour d'un thaumaturge berbère, devenu assez célèbre pour qu'on le traitât comme un chérif. De telles complaisances ne se retrouveraient certes plus aujourd'hui : depuis des années, en effet, une vive opposition au culte des saints se manifeste dans les milieux intellectuels citadins. Elle témoigne à tout le moins de quelque ingratitude : il n'est certes pas douteux que le puissant mouvement d'hagiolâtrie qui caractérisa le moyen âge religieux en ce pays, contribua puissamment, par la parole et par l'exemple, à l'islamisation des masses berbères ; et cette œuvre de patiente catéchisation se poursuit de nos jours sous l'action des confréries religieuses, filles cadettes du soufisme.

V. LOUBIGNAC.

SUR UN PASSAGE D'IBN KHALDUN
RELATIF A L'HISTOIRE DES MATHÉMATIQUES

A la suite d'Ibn Khaldûn — ou plutôt des traducteurs de ses célèbres *Prolégomènes* : De Slane (III, 133) et, pour ce qui est du passage sur l'arithmétique dont il sera question ici, F. Woepcke (2) — les historiens des sciences chez les Arabes ont répété que le *Talkhis' a^cmâl al-h'isâb*, compendium des opérations du calcul, par Ibn al-Bannâ' de Marrakech (m. 1321 J.-C.), était l'abrégé du traité d'un autre mathématicien. Le nom de ce dernier et le titre de son ouvrage ont donné lieu à controverse : De Slane avait lu *Kitâb « El Hisâr es-Saghir »*, signifiant « soit la petite selle, soit le petit château », à moins qu'en lisant « *Hassâr*, calculateur », il ne s'agît du nom d'un auteur inconnu.

Le mérite revient à H. Suter (3) d'avoir, sinon élucidé complètement la question, du moins d'avoir établi combien l'interprétation de ses prédécesseurs était peu vraisemblable. L'existence à la Bibliothèque de Gotha d'un traité d'arithmétique sans titre, attribué à un certain Abû Zakariyâ Muh'ammad b. ^cAbd Allâh b. ^cAyyâsh al-H'as's'âr, jointe à la découverte au Vatican, par Steinschneider, d'une traduction hébraïque, avec la simple variante Abû Bakr dans la *kunya* de l'auteur (4), est pour Suter la preuve qu'il doit s'agir dans ce passage des *Prolégomènes*, non pas d'un titre d'ouvrage, comme l'avait également cru M. Cantor (5), mais d'un nom propre, plus exactement d'un surnom, signifiant « le fabricant de nattes, le nattier ».

---

(1) Les articles précédents de cette série ont paru dans *Hespéris*, 1er-2e trim. 1937, 1er trim. 1938, et fascicule unique de 1942.

(2) *Journal Asiatique*, 1854, II, p. 370.

(3) *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, Leipzig, 1900, p. 162, n° 399 et p. 220, note 83 ; p. 197, n° 495 et p. 222, note 93. Cf. aussi, du même auteur, l'art. *H'isâb* de l'*Encycl. de l'Islam*. Les circonstances actuelles ne m'ont pas permis de prendre connaissance de l'étude qu'il a fait paraître dans la *Bibliotheca mathematica* publiée par G. Eneström, série III, t. II, 1901.

(4) Sur le genre de surnoms appelés *Kunya*, composés avec Abû, cf. *Encycl. Isl.* s.v.

(5) « *Der kleine Sattel* » ; *cf. Vorlesungen über der Geschichte der Mathematik*, 3e édit. (1907), p. 804.

Il y aurait eu sans doute, comme le fait n'est pas rare dans la littérature arabe, une rédaction normale ou détaillée, et une autre plus courte, d'où la désignation d'*as'-s'ag^hîr* appliquée à ce livre, dont Ibn K^haldûn dit qu'il était un des meilleurs qu'on eut sur le calcul, en Occident musulman.

La supposition de Suter se trouve pleinement justifiée par une citation que nous avons découverte dans la *Bug^hyat at'-t'ullâb* d'Ibn G^hâzî de Meknès (xvie s.), traité de calcul longtemps classique au Maroc (6) et où il est question d'*al-Kitâb al-kabîr* d'Abû Bakr al-H'as's'âr (7).

Ce surnom, sans être très répandu, n'est pas exceptionnel dans les recueils biographiques hispano-mag^hribins. Nous l'avons rencontré une vingtaine de fois dans ceux de ces ouvrages qui ont été lithographiés ou imprimés (8). Il existe encore au Maroc des familles al-H'as's'âr à Fès, et H'as's'âr à Salé, ville où l'industrie des nattes de jonc est ancienne. Il y en a aussi à Tlemcen.

Toutefois, aucune des notices consacrées à des savants ou à de saints personnages portant un tel surnom n'indique qu'on ait affaire à un mathématicien.

A défaut de ce renseignement biographique, qu'on parviendra sans doute à découvrir un jour, il est possible d'en recueillir d'autres, tirés principalement d'un manuscrit que nous avons déjà mis à contribution à propos d'Ibn al-Bannâ' : le commentaire du *Talk^hîs'* par Ibn Qunfud^h de Constantine, qui s'est avéré comme une source documentaire importante sur la vie et les œuvres du mathématicien de Marrakech (9). Ibn Qunfud^h, en effet, avant d'aborder l'explication du texte, étudie dans huit *mabâdî* (principes, notions initiales) : le but de l'ouvrage, son utilité, son titre, la voie à suivre pour son étude, le rang qu'il occupe, le nom de l'auteur, l'authenticité,

---

(6) Il a été lithographié plusieurs fois à Fès. C'est le commentaire par l'auteur lui-même, de son poème didactique *Munyat al-h'ussâb*, cf. L'enseignement des sciences exactes et l'édition d'ouvrages scientifiques au Maroc avant l'occupation européenne, dans *Hespéris*, 1932, t. XIV, pp. 80 et 86.

(7) P. 12 de l'édit. de Fès, 1317 Hég. En outre le « grand maître (*s^hayk^h al-jamâ^ca*), le professeur Abû Bakr al-H'as's'âr », est cité plusieurs fois, notamment à la fin, à propos d'un problème d'arithmétique et d'algèbre qui mit aux prises, sur la sommation des séries de cubes, les savants de Fès et de Ceuta. Ces derniers ayant accusé al-H'as's'âr d'avoir indiqué un procédé irréalisable, les autres démontrèrent que sa solution était parfaitement correcte, et le problème garda le nom de « problème de Ceuta ».

(8) Éditions de Fès (voir le répertoire chronologique de M. Ben Cheneb et E. Lévi-Provençal, *Revue Africaine*, 1922) ; *Bibliotheca arabico-hispana* de Codera ; Suppléments de Bel-Ben Cheneb et d'Alarcon-Gónzalez Palencia, etc.

(9) Je rappelle le titre de ce commentaire : *H'at't' an-niqâb ^can wujûh a^cmâl al-h'isâb*, et renvoie au deuxième article de cette série, *Hespéris*, 1938, t. XXV, p. 14 sq.

enfin les divisions de son œuvre (10). Or voici ce qu'on lit au § 5 de ces articles introductifs :

« Il y a des degrés (à gravir) dans l'étude de toute science. Ainsi, quiconque veut apprendre le droit, commencera par lire la *Risâla* (11) ou quelque traité encore plus simple (*absal'*), mais n'ira pas s'adresser à un livre long ou profond (12), ce qui serait une mauvaise méthode. L'ordre de lecture de ce livre-ci est le troisième, ou davantage. Il convient donc que l'élève désireux d'entreprendre son étude la fasse précéder de celle d'un traité élémentaire dans cette discipline: par exemple les principes du livre d'al-H'as's'âr ou un [de rang] plus élevé et qui lui ressemble, jusqu'à ce que l'étudiant acquière la connaissance des termes techniques et possède bien le sujet. Alors il sera en mesure de profiter de ce livre-ci, dont la lecture lui deviendra plus facile et plus abordable. »

Il résulte clairement de cette citation :

1° Que le traité d'arithmétique d'al-H'as's'âr était considéré au XIVe siècle, au Maroc, comme un des plus élémentaires ;

2° Que celui d'Ibn al-Bannâ' occupait au contraire un degré supérieur.

Cela cadre bien avec ce qui est dit dans les *Prolégomènes*, de la difficulté de ce livre « pour les commençants, à cause de la rigueur et de l'enchaînement des démonstrations qu'il renferme... », cette difficulté ne provenant, d'ailleurs, « que des démonstrations, particularité propre aux sciences mathématiques, car, bien que leurs problèmes et leurs opérations soient faciles à comprendre, il en est autrement quand il s'agit de les expliquer, c'est-à-dire de donner les raisons de ces opérations. » (13)

A vrai dire, c'est du *Raf' al-h'ijâb* « Le soulèvement du voile », premier commentaire donné au *Talkhîs'* par l'auteur lui-même, qu'il paraît s'agir dans le texte d'Ibn Khaldûn. Mais le *Talkhîs'* mérite bien davantage ce reproche, à cause de sa sécheresse extrême, dépourvu qu'il est de tout exemple, sans signes numériques (14), traité didactique en prose, fait manifestement pour être retenu par cœur. De toutes façons, la différence de degré qui le sépare du livre d'al-H'as's'âr, surtout dans la petite rédaction de ce dernier, rend invraisemblable l'opinion suivant laquelle le

---

(10) Al-Qalas'âdî a reproduit ces indications (s.t. *ar-ru'us ath-thamânîya*) dans la préface de son grand commentaire du *Talkhîs'* (Bibl. Nat^le^ de Paris, ms. ar. n° 2464).

(11) D'Ibn Abî Zaid al-Qairawânî, ouvrage classique.

(12) *Un second manuscrit du H'al'l' an-niqâb*, dont nous avons eu récemment connaissance, donne la variante : *au muqas's'ar*, signifiant « ou bien raccourci » (à l'excès).

(13) Trad. De Slane, *loc. cit.*, correspondant au texte de l'édition Quatremère, Paris, 1868, III, p. 96, et à la p. 235 de celle de Bûlâq (1274 Hég.).

(14) Il n'y a que la figure des « plateaux « (règle des deux fausses positions). Voir ce que dit à ce sujet al-Qalas'âdî, ap. Woepcke, *Propagation des chiffres indiens*, dans *Journ. Asiat.*, 1863, I, p. 510 sq.

Talkhîs' en serait l'abrégé. Nulle part, d'ailleurs, il n'est question de cette filiation dans le commentaire d'Ibn Qunfudh (et dans un autre dont on parlera plus loin), quoique chaque mot du texte soit l'objet d'explications détaillées.

Bien plus, dans le 3e *mabdà'*, relatif à la dénomination du livre — et des livres en général (15) — le savant de Constantine précise que l'expression *Talkhîs' a°mâl al-h'isâb* ne constitue pas un titre à proprement parler, mais que, définissant bien le but que l'auteur s'était proposé en écrivant son livre : abréger les opérations du calcul, cette appellation est devenue courante.

« Certains, ajoute-t-il, le désignent sous le nom de *Muqaddimât* (Prolégomènes), mais ils sont peu nombreux ».

Bref, il en est de ce titre comme de celui de *Mulakhkhas'*, donné à plusieurs ouvrages, ainsi qu'on peut le voir en feuilletant un dictionnaire de bibliographie comme celui de H'âjjî Khalîfa (16), titre que Fluegel rend par *Epitome, Compendium, succincta expositio*, n'impliquant nullement qu'il s'agisse de l'abrégé d'un autre livre.

Qui donc d'Ibn Khaldûn ou d'Ibn Qunfudh a raison ?

Le passage des *Prolégomènes* fait partie du chapitre sur l'art du calcul (*as'-s'inâ°at al-h'isâbîya*) ou arithmétique pratique, dont Ibn Khaldûn vante la valeur éducative, susceptible qu'elle est de donner à l'esprit de l'élève « une exactitude qui lui devienne une seconde nature, l'habitue à la vérité et le porte à s'y attacher méthodiquement. »

Vient ensuite l'énumération des ouvrages arabes maghribins sur le calcul : ceux d'al-H'as's'âr et d'Ibn al-Bannâ', avec l'indication de leur relation et le jugement porté sur eux qu'on a vu plus haut ; puis une phrase peu claire, de l'avis du traducteur, sur le remplacement dans le *Talkhîs'* des « signes de notation algébrique par les termes et expressions qu'ils servaient à représenter (dans les traités antérieurs), rendant ainsi cet ouvrage plus intelligible. » C'est du moins l'interprétation de De Slane, et, dit-il, de Fluegel, modifiant celle de Woepcke, tirée d'un autre manuscrit (17).

---

(15) J'ai traduit ce passage dans le deuxième article précité, p. 15.

(16) *Kashf az'-Z'unûn*, II, n° 3529 sq. et VI, n° 12878 de l'édit. Fluegel. A noter que Woepcke lui-même (Propagation, *loc. cit.*) traduit *Talkhîs'* par « Exposé ». On peut citer aussi l'Abrégé d'algèbre de Muh'ammad b. °Umar Ibn Badr (Espagne, au plus tard milieu du XIVe s.) publié par J.A. Sanchez Pérez, Madrid, 1916, d'après le ms. 936 de l'Escurial, où son titre est : *Ikhtis'âr al-jabr wa 'l-muqâbala.*

(17) Celui de Leyde, où Woepcke avait lu : *wa ghayrahâ min is't'ilâh'i l-h'urûf fîhâ*, cf. *infra.*

Mais ce n'est pas tout. Dès le début du passage, que les traducteurs précités ont rendu de façon à peu près identique : « Parmi les ouvrages étendus traitant de l'art du calcul », ou « qui traitent de cet art d'une manière étendue », on ne peut qu'être surpris de voir qualifier d' « étendu » (*mabsûṭ*) le petit livre d'al-Ḥaṣṣâr, cité en premier lieu. Et l'on est fondé à penser que c'est le sens d' « être simple, non compliqué, facile à entendre », que possède aussi le participe *mabsûṭ*, qu'il y a lieu d'adopter.

Plus loin, ainsi qu'on l'a déjà dit, c'est le commentaire explicatif du *Talkhîṣ* qui est qualifié d' « ouvrage difficile », et non pas, comme on l'attendrait, le traité original, condensé à l'extrême et risquant d'être obscur à cause de concision. Enfin, ceux qui ont bien voulu suivre la discussion que j'ai donnée dans une précédente étude (18) sur le sens de la phrase *wa sâqa* [var. *sâwaqa, saraqa*] *fîhi al-mu'allif...*, concernant l'imitation émulative ou, au contraire, servile, dont aurait fait preuve Ibn al-Bannâ', ont pu constater l'importance des variantes dans ce passage d'Ibn Khaldûn. Si nous joignons à cela le fait que, dans l'édition imprimée à Bûlâq, on ne retrouve pas la longue phrase où il est précisément question des auteurs imités, voire plagiés, et de la substitution par Ibn al-Bannâ' des termes aux signes, on conviendra que le moins qu'on puisse dire, c'est que tout cet extrait des *Prolégomènes* relatif au calcul laisse planer un doute sur l'exactitude du texte publié et la façon dont il a été établi et traduit (19).

Je ne puis mieux faire que de reproduire ci-après le passage en question d'après le manuscrit d'Ibn Khaldûn de la bibliothèque d'al-Qarawîyîn à Fès (20), tel qu'il m'a été obligeamment communiqué par le conservateur : Sî Mohammed ben Chekroun.

ومن احسن التواليف المبسوطة فيه لهذا العهد بالمغرب كتاب الحصار الصغير
ولابن البنا المراكشي فيه تلخيص ضابط لقوانين اعماله مفيد ثم شرحه بكتاب
سماه رفع الحجاب وهو مستغلق على المبتدي لما فيه من البراهين الوثيقة
المباني وهو كتاب جليل القدر ادركنا المشيخة تعظمه وهو كتاب جدير

---

(18) *Hespéris*, 1938, t. XXV, p. 34.

(19) Ce n'est pas un fait isolé. On peut voir, un peu plus loin (III, 136), à propos de l'algèbre, le « double contre-sens » que relève De Slane, montrant qu'Ibn Khaldûn « n'entendait pas bien son sujet ».

(20) N° 361 4° J actuel. Le catalogue Bel (Fès, 1918) l'indique s.n° 1270.

بذلك وسارق المولف رحمه الله تعالى كتاب فقه الحساب لابن منعم والكامل
للاحدب ولخص براهينهما وغيرها عن اصطلاح الحروف فيها الى علل معنوية
ظاهرة وهي سر العبارة وزبدتها وهي كلها مستغلقة وانما جاءها الاستغلاق
من طريق البرهان شان علوم التعاليم لان مسائلها واعمالها واضحة كلها واذا
قصد شرحها فانما هو اعطاء العلل في تلك الاعمال وفي ذلك من العسر على
الفهم مالا يوجد في اعمال المسائل فتامله والله يهدي من يشاء

Ce texte se rapproche beaucoup de celui du manuscrit parisien édité par Quatremère et traduit par De Slane. Il appelle cependant quelques observations :

1° Le remplacement à la première ligne, du pronom affixe féminin *hâ*, dans *fîhâ*, par le masculin *h*, si l'on rapproche ce dernier du même pronom masculin qui figure à la ligne suivante, laisse la possibilité d'une nouvelle interprétation. Tous deux peuvent en effet se rapporter au substantif *al-h'isâb* « le calcul », qui revient à plusieurs reprises dans les lignes qui précèdent. Nous traduirons donc ainsi : « Parmi les ouvrages élémentaires traitant du calcul et composés à notre époque au Mag^h^rib, un des meilleurs est le « petit livre » d'al-H'as's'âr. Et d'Ibn al-Bannâ' de Marrakech, on a, sur le calcul (également) un abrégé renfermant les règles de ses opérations... »

Ainsi disparaît la relation obligée entre les deux traités.

2° La leçon *sâwaqa* confirme celle du manuscrit de Paris et de l'édition Fluegel de H'âjjî K^h^alîfa (21). Ibn al-Bannâ' aurait ainsi suivi dans son exposé le plan des ouvrages intitulés *Fiqh al-h'isâb* « Les lois du calcul » et *al-Kâmil* « Le livre parfait » ; il en aurait aussi résumé les démonstrations ». De Slane et Woepcke sont d'accord là-dessus. La seule chose qui surprenne, c'est que les commentateurs du *Talk^h^is'* n'aient fait nulle allusion à ces traités et à leurs auteurs : Ibn Mun'im (ou al-Mun'im) et al-Ah'dab, par ailleurs encore moins connus qu'al-H'as's'âr. Le problème bio-bibliographique reste à résoudre.

(21) *Op. cit.*, V, n° 10051.

3° Enfin on trouve وغير عن dans le manuscrit de Fès comme dans celui de Paris. Il y a donc lieu de lire : *lak^{h}k^{h}as'a barâhînahumâ wa g^{h}ayyarahâ °an is'l'ilâh'i l-h'urûf fîhâ ilä °ilal ma°nawîya z'âhira*, ce qui justifie l'interprétation de De Slane, suivant laquelle Ibn al-Bannâ' « changea les lettres conventionnelles (ou signes) qui s'employaient dans ces démonstrations, en y substituant des indications significatives et claires. » Ce qui n'est malheureusement pas rendu plus clair, c'est le sens de la phrase, comme le constate le savant traducteur d'Ibn K^{h}aldûn. Il admet finalement qu'Ibn Mun°im et al-Ah'dab auraient employé dans leurs ouvrages « les signes de notation algébrique » dont l'usage par les Arabes occidentaux remonterait donc au delà du XIIIe siècle, conclusion que Woepeke, encore que sa traduction fût un peu différente, avait tirée de l'étude de ce passage des *Muqaddimât*.

Il nous est apparu que c'est là restreindre beaucoup trop le sens du mot *h'urûf*. Si les algébristes arabes s'en sont effectivement servis pour désigner ces « signes », il peut tout aussi bien indiquer ici les « lettres de poussière » *h'urûf al-g^{h}ubâr*, ce dernier mot étant, comme il est fréquent, sous-entendu. Or ces « lettres » — nos chiffres — manquent précisément dans le *Talk^{h}îs'*, et Ibn Qunfud^h explique dans son commentaire (22) que l'auteur « ne s'est pas astreint à donner les figures des nombres ». Ibn al-Bannâ' l'a cependant fait dans un autre traité, intitulé *Jâmi° us'ûl al-a°dâd* « Somme des principes de la numération », ainsi qu'il est dit dans un commentaire du *Talk^{h}îs'* dont l'existence n'a pas, croyons-nous, été signalée : celui d'al-Mawâh'idî, daté du milieu du XIVe siècle, et où on lit notamment (23) :

« Les lettres du *g^{h}ubâr* qui s'emploient dans ce calcul sont au nombre de neuf, dont voici la forme :

98764-5321

Ce sont les figures des nombres appelés « les unités », et on les a nommées *al-g^{h}ubâr*, [lettres] de la poussière, parce que l'élève s'aide d'une planchette sur laquelle il étend de la poussière fine. Il écrit dessus, avec un bâtonnet, les lettres précitées, dans cette poussière. Puis, quand il a fini de traiter une question, il essuie la poussière et la fait disparaître. Il passe alors à une autre question. »

---

(22) Ms. D. 423 de Rabat (Catal. n° 531), F° 7 a.

(23) Ms. de 156 F^{os} 185 × 135 à 23 l. par page, appartenant à M. G.S. Colin. L'auteur, qui s'appelait Ya°qûb b. Aiyûb b. °Abd al-Wâh'id, écrivait dans le Sud marocain. Il a laissé aussi un commentaire, qui est à Rabat (D. 493; Cat. n° 539[3]) sur un autre ouvrage d'Ibn al-Bannâ' relatif aux partages successoraux.

Cette explication est bien connue (24). Il y avait néanmoins intérêt à la reproduire ici, fournie par Ibn al-Bannâ' lui-même, d'après son commentateur, dans un ouvrage où il devait être question du nouveau mode de calcul, dont l'introduction en Occident marque une date dans l'histoire des mathématiques.

Mais, qu'il s'agisse des signes algébriques ou des chiffres *g^hubâr*, on se demandera sans doute la raison pour laquelle l'auteur du *Talk^hîs'* a renoncé dans ce précis à l'emploi de moyens d'expression qui constituaient un tel progrès, et comment un esprit de la valeur d'Ibn K^haldûn, par certains côtés si moderne, peut-il dire que là où il revient à l'expression des nombres en toutes lettres, Ibn al-Bannâ' « expose ainsi le secret et l'essence du procédé » par lequel les théorèmes du calcul sont figurés au moyen des signes ? En d'autres termes, cette régression était-elle nécessaire par souci de clarté dans l'exposition ?

C'est dans ce passage que la pensée d'Ibn K^haldûn est réellement malaisée à saisir, et la difficulté tient notamment, ici encore, à l'attribution d'un pronom : le pronom personnel *hiya* dans la phrase *wa hiya sirr al-ᶜibâra bi 'l-h'urûf* (25) *wa zubdatuhâ*, qui, suivant qu'on le rapporte à *h'urûf* (signes, chiffres) ou à *ᶜilal* (indications, raisons) de la phrase précédente, donne à la suivante un sens tout à fait différent.

Il semble bien qu'Ibn K^haldûn se soit placé à un point de vue exclusivement pédagogique. Ce qui est éducatif, c'est le jeu logique de la pensée, qui s'oppose au procédé mathématique par les signes figurés. On a vu plus haut ce que l'auteur des *Prolégomènes* dit des sciences mathématiques (*ᶜulûm al-taᶜâlîm*) où la difficulté consiste à démontrer par le raisonnement l'exactitude de propositions qui paraissent s'imposer à l'évidence. Tout est dans ces *raisons*, dans l'explication qui révèle le secret du procédé, en quelque sorte « cryptographique » utilisant les signes, raisons qui sont l'essence de la méthode, sa « crème », pour reprendre le mot d'Ibn K^haldûn. Nous proposons donc de changer légèrement la traduction de De Slane, en adoptant la suivante :

« Ibn al-Bannâ' résuma les démonstrations de ces deux ouvrages, et modifia celles-ci en renonçant à l'emploi technique des lettres (chiffres, signes) qui servaient à

---

(24) Référ. ap. Woepcke, *Journ. Asiat.*, 1854, II, p. 359, note, qui cite en outre à ce sujet (d°, 1863, I, p. 53), le commentaire d'al-Qalas'âdî sur le *Talk^hîs'*, mais postérieur d'un siècle à celui d'al-Mawâh'idî. — Indiquons aussi, à titre de renseignement, que ce dernier traite également du zéro, dont il donne la forme, toujours d'après le *Jâmiᶜ* d'Ibn al-Bannâ'.

(25) L'expression *bi 'l-h'urûf* manque dans le manuscrit de Fès ; nous l'avons rétablie dans la traduction.

ces démonstrations, pour leur substituer des raisons logiques exprimées en termes apparents. Elles dévoilent le secret et l'essence du procédé de calcul au moyen des signes. »

On sait par ailleurs qu'Ibn al-Bannâ' possédait les qualités d'un excellent vulgarisateur, « habile à utiliser ce dont il disposait et qui était le fruit de sa vaste culture » (26). Mais, voulant faire de son *Talk^{h}is'* un abrégé de calcul réduit aux règles, avec une démonstration rigoureuse et concise, sans recourir aux exemples, il l'a traité comme il l'eût fait d'une *urjûza* mathématique ou d'une *risâla* en prose cadencée et rimée, destinée à être apprise par cœur, et où les nombres sont nécessairement formulés en toutes lettres. Peut-être aussi, comptait-il sur un meilleur accueil du public, en supprimant dans son précis signes et chiffres, encore à cette époque peu familiers à d'autres qu'aux spécialistes, et qui gardèrent longtemps un caractère quelque peu secret (27).



Puisqu'il a été souvent question, dans la présente étude, des notations algébriques, et que c'est dans le but de retrouver les traces de leur introduction chez les Musulmans d'Occident que Woepcke a cité et traduit l'extrait d'Ibn K^{h}aldûn sur le calcul, ce ne sera pas quitter le sujet que d'indiquer, en terminant, le résultat de nos recherches dans les commentaires du *Talk^{h}is'* antérieurs à celui d'al-Qalas'âdî (XVe siècle) chez qui ces notations ont été étudiées (28).

Le passage d'Ibn Qunfud^h qui les concerne est assez court pour être cité *in extenso* (29).

---

(26) Al-Maqqarî, *Azhâr ar-riyâd'* ; cf. notre article précité, p. 38.

(27) Voir à ce sujet l'étude de M. G.S. Colin, parue en 1933 dans le *Journal Asiatique*, sur l'origine grecque des « chiffres de Fès » (spécialement p. 208, n. 2), et ce que dit Woepcke (*op. cit. J. As.*, 1863, I, p. 527 sq.), sur « le penchant à la forme parlée, particulière aux mathématiciens arabes », et tel « qu'on rencontre chez eux jusqu'au XVIe siècle des traités d'arithmétique où les nombres sont écrits tout au long par des numératifs, sans qu'il soit fait usage d'un seul chiffre. » C'est aussi le cas de l'ouvrage d'Ibn Badr (cf. *supra*, note 16) qui ne comporte ni signes, ni notations algébriques « comme les traités connus des auteurs des siècles IX à XIV. » Vers la fin de ce dernier siècle, époque de la vie d'Ibn Qunfud^h, l'usage du *g^{h}ubâr* était devenu courant (*muta^{c}âraf bain an-nâs*), ainsi qu'il le dit F° 7 a du ms. 423 de Rabat.

(28) Par Woepcke, *Journ. Asiat.*, 1854, II, *op. cit.*

(29) Ms. D. 423 de Rabat, F° 94 b, où les chiffres *g^{h}ubâr* sont en rouge.

PARAGRAPHE VI. Sur la figure des six espèces (d'équations).

1° Si tu dis, par exemple : un « carré » (*mâl*, inconnue à la 2e puissance) est égal à quatre « choses » (*shayy'*, inconnue, 1re puissance), tu écriras :

$x^2 = 4\ x$ (*Figure I*).

2° Si tu dis : un « carré » est égal à trois « nombres » (*ᶜadad*, c.a.d. trois unités), tu écriras :

$x^2 = 3$ (*Figure II*).

3° Si tu dis : trois « choses » sont égales à cinq « nombres », tu écriras :

$3x = 5$ (*Figure III*).

4° Dans le cas où le « nombre » est isolé, si tu dis : cinq est égal à un « carré » et trois « choses », tu écriras :

$5 = x^2 + 3\ x$ (*Figure IV*).

5° Si tu dis : dix « choses » sont égales à un « carré » et six « nombres », tu écriras:

$10\ x = x^2 + 6$ (*Figure V*).

6° Enfin, si tu dis : un « carré » est égal à cinq « choses » et huit « nombres », tu écriras :

$x^2 = 5\ x + 8$ (*Figure VI*).

Comme on le voit, Ibn Qunfudh emploie, un siècle avant al-Qalas'âdî, les notations algébriques devenues courantes dans la suite :

a) pour la 1re puissance de l'inconnue, la lettre ش surmontant un chiffre *ghubâr* ; c'est l'initiale de شيء « chose ». Ici elle est réduite aux trois points.

b) pour la 2e puissance, la lettre م couchée, au-dessus d'un chiffre (dans les exemples cités, ce chiffre est exclusivement l'unité). C'est l'initiale de مال « capital, carré en arithmétique ». Elle est stylisée sous la forme d'un petit cercle prolongé à gauche par un trait horizontal.

c) pour le signe d'égalité, la lettre ل , finale de عدل « être égal ».

On rencontre dans les exemples donnés par Ibn Qunfudh, au cours du chapitre sur l'algèbre, les deux م couchés, pour signifier le « carré-carré » (x^4) ; le ك , abréviation de كعب « cube », pour x^3 ; كم pour x^5, etc...

C'est également l'initiale de جذر *jadhr* « racine », sous la forme جـ qu'elle revêt au début d'un mot, qui indique, lorsqu'elle surmonte un chiffre *ghubâr*, qu'il s'agit de la racine du nombre en question.

Il n'y a pas, dans le passage cité plus haut, de signe figurant l'addition, mais ailleurs on trouve employée, comme dans le discours, la conjonction و « et », séparant des chiffres. Dans les mêmes conditions, le signe de la soustraction est représenté par الا « si ce n'est, moins », ceci constamment. On observe le même mélange de chiffres et de particules grammaticales dans les formules d'opérations à effectuer. En voici deux exemples,

Fig. I

Fig. II

Fig. III

Fig. IV

Fig. V

Fig. VI

Fig. VII

Fig. VIII

Fig. IX

Fig. X

Fig. XI

Fig. XII

Fig. XIII

Fig. XIV

(Voir *Erratum* p. 47).

ayant trait, le premier à une soustraction, le second à une division, comportant toutes deux des fractions :

(F° 27 a) « Si tu veux soustraire, par exemple, cinq sixièmes et un demi sixième, *de* trois et un cinquième... pose cela sous cette forme :

$$\frac{5\quad 1}{6\quad 2}\ \textit{de}\ 3\frac{1}{5}\qquad \textit{(Figure VII)}\ (30).$$

(F° 28 a) « Si tu veux diviser cinq sixièmes et trois quarts *par* un demi... pose cela ainsi :

$$\frac{5}{6}\ \ \frac{3}{4}\ \ \textit{par}\ \frac{1}{2}\qquad \textit{(Figure VIII)}.$$

Les prépositions *min* et *ᶜalä* tiennent respectivement, dans ces formules, la place des signes de la soustraction et de la division : on dit en arabe *t'arah'a min* et *qasama ᶜalä*. Dans les mêmes conditions, *fî* est employé comme signe de la multiplication (*d'araba fî*) et *ilä* de l'addition (*jamaᶜa* et *ijtamaᶜa ilä*). Bien plus, des opérations comme celles du *jabr*, ou « rétablissement d'une quantité manquante » (31), et du *s'arf* ou *tas'rîf*, transformation d'une fraction d'un « nom » dans un autre, sont formulées comme suit :

(F° 68 a) « Si on te dit : de combien faut-il restaurer un sixième *jusqu'à ce qu*'il devienne cinq sixièmes ? Voici la figure de cela :

$$\frac{1}{6}\ \ \textit{jusqu'à}\ \frac{5}{6}\qquad \textit{(Figure IX)}.$$

(F° 69 a) « Si on te dit : deux tiers et cinq sixièmes, *combien* de dixièmes y sont-ils contenus ? Écris :

$$\frac{2}{3}\ \ \frac{5}{6}\ \ \textit{combien}\ \frac{1}{10}\qquad \textit{(Figure X)}.$$

Dans le cas du *jabr*, l'auteur utilise comme signe de l'opération la locution conjonctive *h'attä*, et dans celui du *tas'rîf*, l'adverbe interrogatif *kam*.

Ces particularités méritaient d'être signalées. Par ailleurs, le système de notation algébrique d'Ibn Qunfud[h] est, on peut le constater, sensiblement le même que celui d'al-Qalas'âdî au siècle suivant.

---

(30) Le trait continu indique que la fraction de gauche est partie du dénominateur de celle de droite, qui la précède dans l'écriture arabe, et ainsi de suite. P. ex. : $\frac{1\ \ 3\ \ 1}{2\ \ 5\ \ 6}$ s'énonce : « un sixième plus trois cinquièmes de sixième plus un demi cinquième de sixième ».

(31) Sont considérés comme tels, dans une équation, les membres négatifs et les coefficients fractionnaires ; cf. *Encycl. Isl.*, art. *Djabr* (Suter).

Quant aux signes qu'on rencontre dans le commentaire d'al-Mawâh'idî, bien qu'il soit contemporain d'Ibn Qunfud[h], ou peu s'en faut, si l'on y trouve les mêmes notations pour l'inconnue (le *s[h]în* étant toujours figuré nettement : ـش) et pour ses puissances, pour la racine, enfin les proportions (trois points sur la ligne .·. séparant des nombres), il n'y a pas de signe d'égalité séparant les deux membres d'une équation ; ils sont placés l'un au dessous de l'autre. Par exemple, $6\,x^2 - 2x = 4$ est écrit comme sur la figure XI, et de même, après l'opération du *jabr*, qui transforme l'équation précédente en $6\,x^2 = 2x + 4$ (Figure XII). On en trouvera d'autres exemples, Fig. XIII et XIV, comportant des fractions (32). Il semble qu'il y ait là une forme d'équations plus archaïque que chez Ibn Qunfud[h] (33).

H.P.J. Renaud.

---

(32) $1\frac{1}{2}x^2 + 15x = 58\frac{1}{2}$, et $15x = 1\frac{1}{2}x^2 + 13\frac{1}{2}$.

(33) Le nouveau manuscrit du *H'at't' an-niqâb*, dont il a été question plus haut (note 12), permet d'apporter quelques variantes ou rectifications à la liste des œuvres d'Ibn al-Bannâ' donnée par Ibn Qunfud[h] et publiée en appendice dans le deuxième article de cette série (cf. *Hespéris*, 1938, pp. 41-42).

n° 75. — *at'-T'urar* (au lieu *d'as'-S'adr*) *ᶜalä az-Zamak[h]s[h]ârî*.

n° 76. — *al-Qawânîn* (au lieu d'*al-Qânûn*) *fi 'l-ᶜadad aid'an*.

n° 78. — *al-Talk[h]îs' al-g[h]arîb fî s'unᶜihi al-badîᶜ fî fannihi*.

Il ne s'agit donc pas d'un ouvrage sur le *badîᶜ* (fleurs de rhétorique), mais toujours du célèbre abrégé sur le calcul, qui figure au n° 25 de la liste.

Erratum. — Le signe du carré a été omis sur le chiffre $1\frac{1}{2}$ à droite et en bas de la figure XIV ; les trois points ont été omis sur le chiffre 5 de la figure VI.

Communications

OU SE TROUVAIT LA ZAOUIA DE DILA ?

L'emplacement de Dilâ n'a jamais été déterminé de façon précise, écrit le Comte H. de Castries (1). Des renseignements qu'il a recueillis, il estime que deux seulement doivent être retenus :

1° Celui qui situe Dilâ à trois jours de marche de Fès (2), distance confirmée par un document cartographique du temps : la « Carte générale des Estats du Roy de Fez qui règne aujourd'huy, composée par Talbe-Bougiman, Docteur de l'Alcoran (3) ».

2° Le renseignement fourni par El-Hâjj Driss ech-Cherqâwî, neveu du marabout de Boujad, lequel identifie Dilâ avec l'actuelle zaouïa des Ait Ish'âq.

Le capitaine P. Odinot, suivi par Ed. Michaux-Bellaire (4), situe la zaouïa de Dilâ « à un kilomètre à l'est des ksour de Maamar, à dix kilomètres environ de la zaouïa des Ait Ishaq, sur la pente d'une colline, dans une vallée assez étroite », là où l'on peut encore voir les ruines d'une mosquée et de deux koubbas effondrées.

La tradition locale (5) confirme ces renseignements et supprime leur contradiction apparente. Voici le résumé de ce qui a trait à l'emplacement de Dilâ.

---

(1) *Sources inédites de l'Histoire du Maroc*, 1re série, Dynastie saadienne, France, t. III, p. 574, note 6. Paris, Leroux, 1911.

(2) Dans le manuscrit, signalé par Michaux-Bellaire, de l'ouvrage sur la zaouïa de Dilâ, intitulé *al-Budûr ad'-d'âwiya*, par Sulaimân al-H'awwât. Sur cet auteur et son œuvre, cf. E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris, Larose, 1922, p. 338.

(3) V. g. Mouette, *Histoire des conquestes de Moulay Archy, Paris*, 1683 (Voir Fig. I et II).

(4) *Archives Marocaines*, T. XXVII. Conférences faites au cours préparatoire des Affaires indigènes. Paris, Champion, 1927. Les confréries religieuses, III, 71.

(5) Tradition recueillie auprès de Sîdî El-Mekkî Amhaouch, caïd des Ait Sokhman, du fqih de Mᶜammar, des Ait Sîdî Bou ᶜAlî, et telle qu'on la peut encore vérifier auprès de tous les Ait Ish'aq ayant dépassé la quarantaine.

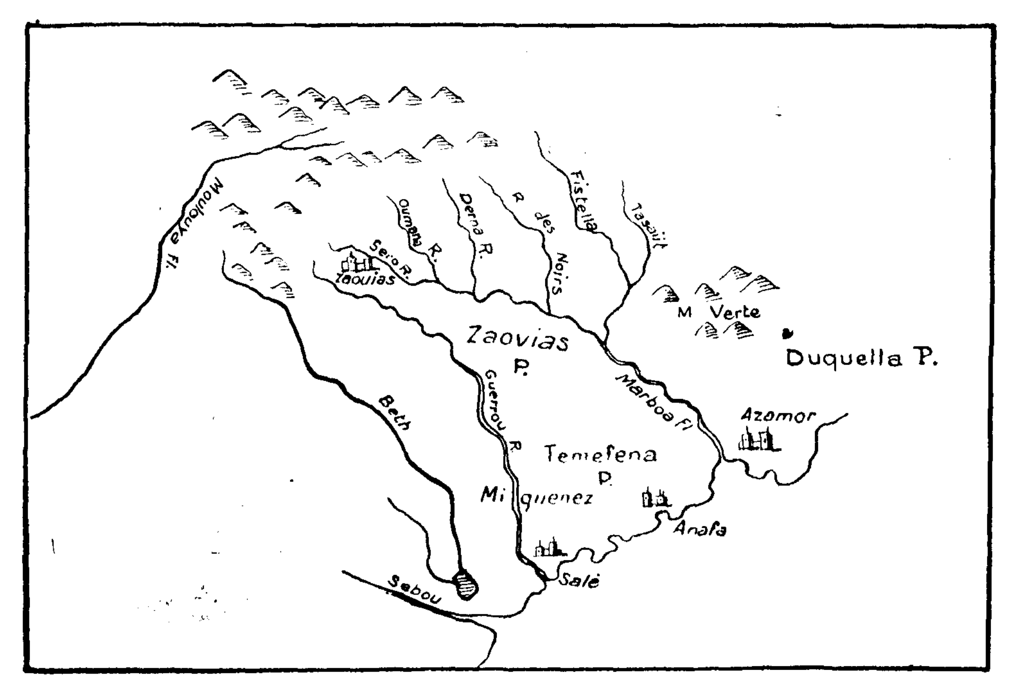


Figure I. — Extrait de la « Carte générale des Estats du Roy de Fez, par Talbe-Bougiman, Docteur de l'Alcoran ».

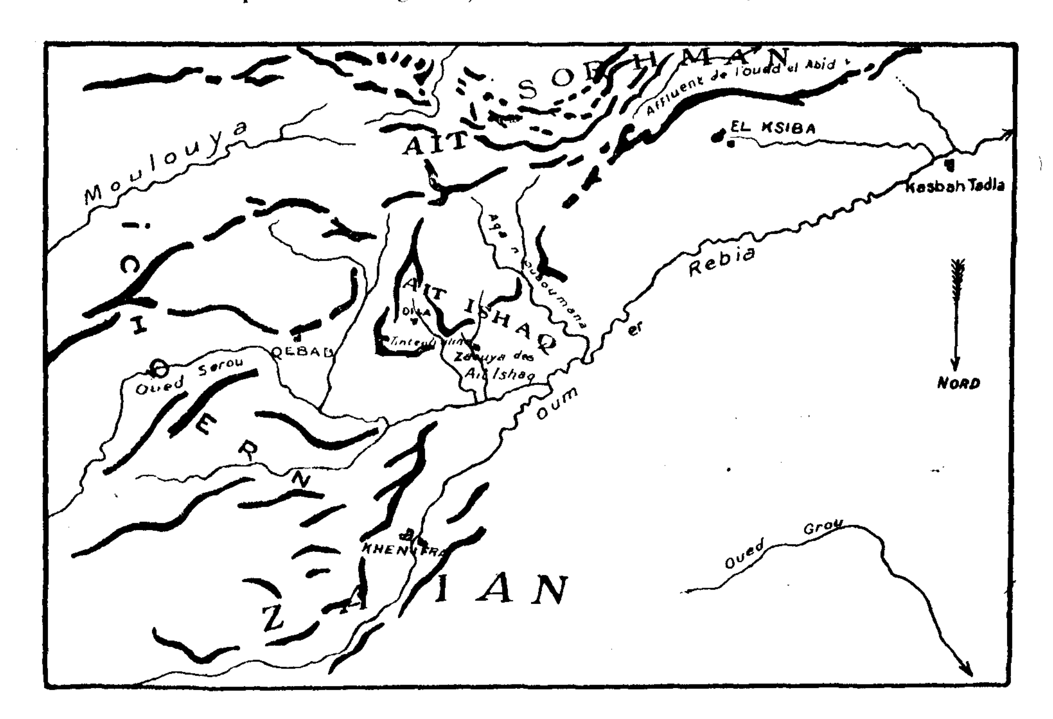


Figure II. — Croquis orienté de la même façon que la carte de « Talbe-Bougiman » (*alias* Mouette).

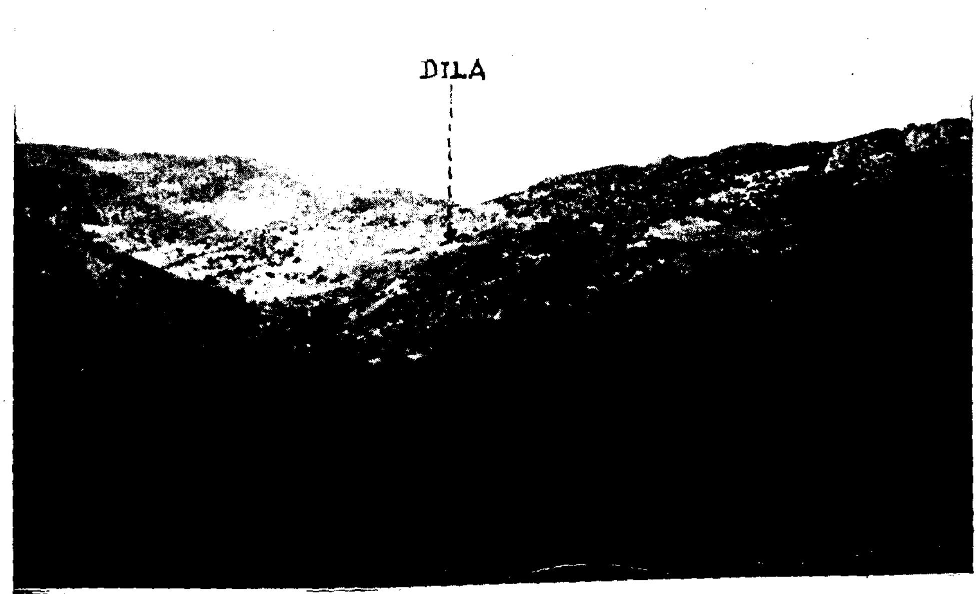


FIGURE 1. — Vue panoramique indiquant l'emplacement de la zaouïa de Dilâ.



FIGURE 2. — Au premier plan : ce qui reste du minaret de la mosquée. [illegible] fond : le village de [illegible]

PLANCHE II



FIGURE 1

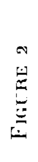


FIGURE 2

Vestiges de la mosquée

PLANCHE III



FIGURE 1



FIGURE 2

Vestiges de la koubba

La zaouïa des Ait Iddela (6) fut fondée par Sîdî Boubeker ou Hammi (7), non loin de l'actuel village de M^cammar. Il n'en reste plus que les ruines de la mosquée, au milieu desquelles se trouve la tombe de Sîdî Boubeker. Non loin de là se dresse la koubba en ruines de Sîdî Moh'ammed ben ^cAbd er-Rah'mân, fqih de la zaouïa et frère de Sîdî ^cAlî ben ^cAbd er-Rah'mân, de Tamoujjout.

A son retour de pèlerinage, Moh'ammed El-H'âjj, le troisième cheikh de Dilâ (8), devint le vrai sultan du Maroc. Il construisit une ville sur l'emplacement de l'actuelle zaouïa des Ait Ish'âq. Cette ville, où l'eau était amenée par une conduite souterraine et distribuée dans les maisons, comme à Fès, fut bâtie par cinq tribus : les Imejjât, les Ait Youmour, les Ait Nd'îr, les Igerwân, et les Ait Ish'âq.

Une prédiction avait révélé à Sîdî Moh'ammed El-H'âjj qu'il serait renversé par un jeune homme qu'il verrait un jour en train de lire, juché sur un rocher situé près de la zaouïa, et que l'on montre encore aujourd'hui aux Ait Ish'âq. Dans sa vieillesse, Sîdî Moh'ammed, qui avait donné l'hospitalité à Moulay er-Réchîd l'^cAlawite, aperçut un jour celui-ci en train de lire, juché sur le rocher en question. Il le chassa aussitôt de ses terres, mais la prédiction ne s'en réalisa pas moins inéluctablement : ce fut ce même Moulay er-Réchîd qui attaqua et détruisit la zaouïa quelques années plus tard. Sîdî Moh'ammed fut emmené en captivité et mourut en exil à Tlemcen. Les autres Ait Iddela sont enterrés dans leur mosquée près de M^cammar.

Le fqih de M^cammar, quand il fait ce récit, ajoute de coutume cette sentence en guise de conclusion et pour montrer qu'il a de la littérature : *H'ajj wa t'alaba 'l-h'oukouma walâkin mâ t'alaba 's-salâma !* « il est allé en pèlerinage pour demander le pouvoir, mais il n'a pas demandé le salut ! »

Cette tradition est confirmée par un manuscrit de l'époque de la puissance de Dilâ. Il s'agit d'une lettre adressée par un certain Moh'ammed ben ^cAbd el-Jebbâr, de la zaouïa des Ait ^cAyyâch (9), à son cheikh et parent Abou Sâlim, plus connu sous le pseudonyme du « Voyageur El-^cAyyâchî », lequel se trouvait alors aux Lieux saints de l'Islam avec un certain nombre

---

(6) Ait Iddela, nom donné par les Berbères aux Dilaïtes.

(7) *Alias* Abou Bekr b. Moh'ammed H'amed b. S^caïd b. H'amed b. ^cAmer el-Oujjarî ez-Zemmourî (1536-1612).

(8) Moh'ammed b. Moh'ammed b. Moh'ammed El-H'âjj, le petit-fils de Moh'ammed El-H'âjj capturé par une galère de Malte alors qu'il se rendait en pèlerinage à la Mecque, se convertit au christianisme quelques jours après qu'il eut été libéré moyennant rançon. Il entra dans la Compagnie de Jésus et y mourut en 1667 sous le nom de R.P. Balthazar Loyola Mendez, ou plus exactement De Mandols ; cf. *Sources inédites, op. cit.*, 2e série (Dynastie filalienne), France, t. I, p. 203 sq.; également H. de Castries, Trois princes marocains convertis au Christianisme, *Mémorial Henri Basset*, Paris, Geuthner, 1928, t. I, p. 151 sq.

(9) V. g. de l'actuelle zaouïa de Sîdî H'amza.

de ses compatriotes (10). C'est une longue description des signes précurseurs, des ravages et des conséquences de la famine qui régna au Maroc en 1071 et 1072 Hég. (1661-1663 J.-C.). Plusieurs passages ont trait à Dilâ. Voici ceux qui confirment les données de la tradition orale :

« ...Nombreux sont les ksour de l'Azaghâr qui ont été dépeuplés (par la « famine)... et les villages qui se trouvaient aux alentours de *la zaouïa, ville* « *de Dilà* et *résidence des rois du Gharb* en ce temps. Tous furent dépeuplés, « sauf trois villages : celui qu'on appelle *Dilâ*, où se trouvent les tombeaux « des ancêtres de ces rois... lesquels ancêtres étaient des santons ; le village « appelé Mrabet' ᶜAlî et le village appelé Arouggou (11)...

« ...Après Fès, c'est *dans la ville de l'Azaghâr zaouïa de Dilâ* et au pays « de Tâdlâ qu'il y eut le plus de décès. Nous ne savons pas combien, même « approximativement ; toutefois on nous a rapporté que dans la zaouïa de « l'Azaghâr, chaque jour de la période de disette, il y avait plus de cent « enterrements...

« ...(Sont décédés) parmi les notables de cette ville, alors que la « famine avait diminué... le plus cher des serviteurs de Sîdî Moh'ammed « El-H'âjj, le « kabîr » du « medchar » d'Azrou, Sîd Ah'med ben Moh'am- « med... » (12)

Les données qui précèdent permettent seules d'expliquer l'importance des ruines que l'on trouve aux Aït Ish'âq, contrastant avec l'insignifiance de celles qui ont été signalées par le capitaine Odinot. Aux Aït Ish'âq, en effet, encore qu'elles aient en partie disparu depuis l'occupation française sous les

---

(10) Cette lettre est recopiée à la fin d'un exemplaire manuscrit de l'ouvrage intitulé:

الاحياء والانتعاش في تراجيم سادات زواية ايت عياش ،

« Portraits et souvenirs sur les seigneurs de la zaouïa des Aït ᶜAyyâch », exemplaire dont l'original fait partie de la bibliothèque de la zaouïa, et dont il existe une reproduction photographique à la Bibliothèque du Protectorat ; cf. *Hespéris*, t. XVIII (1934), p. 82.

(11) p. 134 :

...والقصور التي خربت من بلاد ازغار كثيرة والقرى التي حول الزاوية مدينة الدلاء ودار ملوك
الغرب في تلك الازمنة قد خربت كلها الا ما كان من ثلاثة قرى منها تعرف بالدلاء وفيها قبور اولائك
المللوك وكانوا ..(؟)... اجدادهم رجالا صالحين وقرية تعرف بامربط علي وقرية بارك

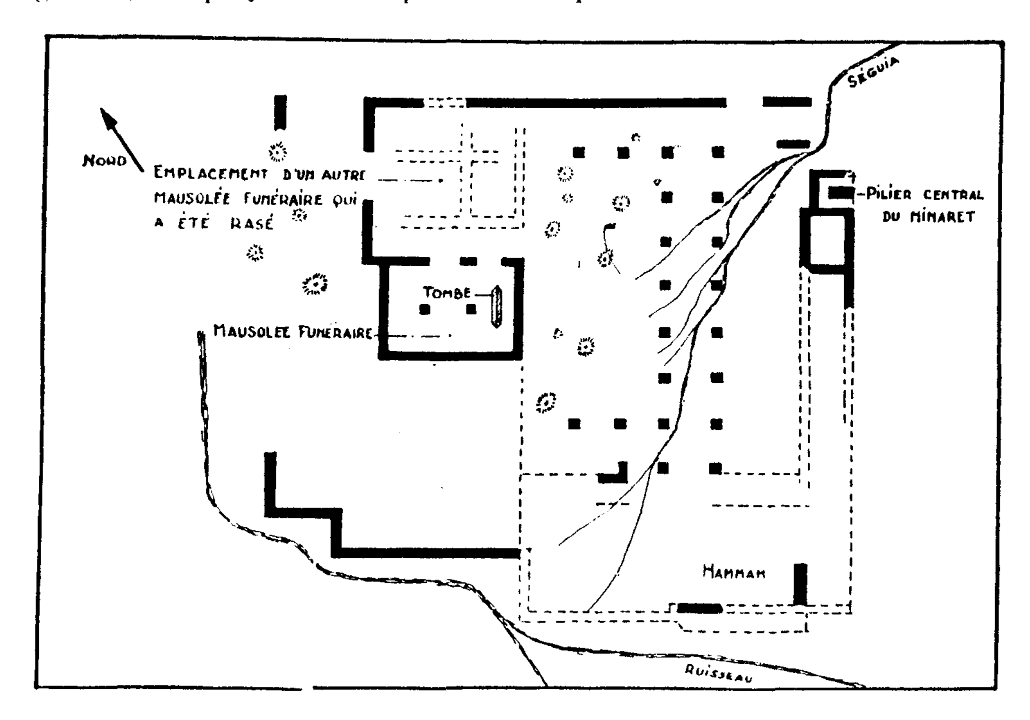
(12) p. 135 :

... ثم يلي مدينة فاس في كثرة الموت مدينة ازغار زاوية الدلاء و بلاد تادلاولم يبلغنا مقدارمن مات فيها
غير انه بلغنا ان زاوية ازغار يصبح فيها كل يوم من ايام مدة شدة الغلاء مايزيد على مائة جنازة ممن
توفي من فضلاء هذه المدينة بعد ان خفت المجاعة فيها ...اعز خدام سيدي محمد الحاج اليهوكبير
مدشر ازرو سيد احمد بن محمد رحمة الله عليه وعلينا

Mrabet' ᶜAlî n'a pas été identifié. Il correspond probablement au village de Sîdî Bou ᶜAlî, nom d'un santon venu s'installer, avant la venue des Igerwân et des Imejjât dans la région, au milieu des Arabes Ghemâmcha, parmi lesquels il a fait souche, au XIVe siècle, suivant la tradition locale. Arouggou est situé chez les Aït Ihand, sur le versant du Moyen-Atlas qui borde la Moulouya.

constructions édifiées avec des matériaux provenant de leur démolition, les ruines correspondent à une grosse agglomération ; une partie du mur d'enceinte, crénelé comme ceux de Fès, est intacte ; une conduite d'adduction d'eau en poterie a été mise au jour en 1941, par le 3[e] Tabor en creusant les fondations de ses casernements.

Dans la vallée de M°ammar, au contraire, les vestiges du passé se réduisent à quelques arcades et quelques pans de mur enfouis sous des ronces et des arbres plusieurs fois centenaires. Lorsqu'on vient de Qebâb par Tinteghallîn, on aperçoit un bouquet d'arbres perdu au milieu des autres taches



de verdure, et que seuls peuvent identifier ceux qui y sont passés (Planche I). Il faut être à proximité pour distinguer les pans de mur. Toutefois, en pénétrant sous les arbres, on découvre les arcades de la cour intérieure d'une mosquée, dont les figuiers ont poussé comme des lianes dans la forêt vierge, faisant sauter çà et là une clef de voûte d'arcade et s'écrouler un pan de mur (Planche II).

A la corne nord de ces ruines, on aperçoit un mausolée dont les murs sont encore debout, mais sans toit. Ce qui reste de tuiles vertes a été rassemblé sur une tombe, peut-être celle de Boubeker ou Hammi (Voir le plan).

A quelque cent mètres de ces ruines, sur le chemin de Tinteghallîn, on trouve une koubba détruite, dont deux pans de mur seulement sont encore debout, avec une tombe recouverte de débris de tuiles vertes : celle de Sîdî Moh'ammed b. °Abd er-Rahmân, fqih de la zaouïa, affirme la tradition locale (Planche III).

Aux alentours de ces ruines, au printemps, quand les céréales commencent à pousser, *on devine* l'emplacement du village *qui* s'étalait jadis aux abords de la mosquée, aux herbes plus clairsemées et moins hautes là où il y eut des constructions. Un cimetière en marque la lisière nord, à une cinquantaine de mètres de la mosquée.

C'est tout ce qui reste de l'ancienne Dilà, de celle qui serait sans doute demeurée une humble zaouïa de montagne, si elle n'avait donné naissance à cette ville de l'Azaghâr qui porta son nom et la rendit célèbre, en devenant la capitale d'un État qui engloba tout le Maroc Central, avec Meknès et Fès, pendant plus d'un demi-siècle.

R. Henry.

UN REGISTRE D'INVENTAIRE ET DE PRÊT
DE LA BIBLIOTHÈQUE DE LA MOSQUÉE ᶜALI BEN YOUSSEF (1)
A MARRAKECH, DATÉ DE 1111 H./1700 J.-C.

Les archives arabes du Maroc sont si pauvres (2) qu'on se permet de revenir sur un registre ouvert le 24 Sʰaᶜbân 1111 H./4 février 1700 J.-C. et qui a été retrouvé en 1938 au cours de la réorganisation de la Bibliothèque Yûsufiyya (3). Comme l'indique l'inscription encore visible sur la reliure, il s'agit de l'acte, dressé par ᶜadoul, de la prise en charge par les Habous des livres de la bibliothèque.

Le document, établi pendant le règne de Moulay Ismâᶜîl (1672-1729), en confirmant l'effort fait sous ce souverain pour le recensement des biens habous (4), nous renseigne sur la richesse passée de cette collection et sur le mécanisme des prêts consentis par les bibliothécaires. Il nous donne aussi quelques renseignements concernant l'histoire locale et en particulier al-Ifrânî, l'auteur de la célèbre *Nozhat al-h'âdî*.

LE MANUSCRIT

Il n'a reçu encore aucun classement et se trouve entre les mains du conservateur. Il se compose de 92 pages de papier, que nous avons numérotées de 1 à 92, et d'une reliure de cuir, le tout en mauvais état et attaqué sérieusement par les vers.

La reliure porte l'inscription suivante : *h'awâlat kʰizânat jâmiᶜ Ibn Yûsuf* (registre des habous de la bibliothèque de la mosquée d'Ibn Youssef) et la première page, celle-ci : *hâdʰâ al-kunnâsʰ astawᶜabnâ mâ fîhi min mâ* (sic) *ᶜalâ an-nâs min al-kutub* (dans ce registre nous avons mentionné tous les livres qui ont été prêtés au public).

Le premier texte arabe rencontré illustre ainsi immédiatement l'ignorance des ᶜadoul chargés de la rédaction de l'inventaire, où les fautes de tous genres ne manquent pas.

---

(1) Nous conservons à tous les noms passés dans l'usage courant leur transcription habituelle, p. ex. Youssef, Moulay, fqih, cadi, etc...

(2) Jacques Riche, Les archives du Maroc, in *Archives et Bibliothèques* 1937-1938.

(3) G. Deverdun et L. Messaoudi, Note sur la bibliothèque Ben Youssef, in *Recueil des actes du 5ᵉ congrès de la Fédération des Sociétés Savantes de l'Afrique du Nord*, Alger 1939 (Société Historique Algérienne).

(4) J. Riche, *op. cit.*

L'INVENTAIRE

Il commence à la page 8 et se termine à la page 25, par le procès-verbal dont la traduction a déjà été donnée ailleurs (5).

A ses 359 titres s'ajoutent 8 autres à la suite d'une constitution en habous (*tah'bîs*) du prince, six fois proclamé et six fois déchu, Moulay ᶜAbd Allâh b. Moulay Ismaᶜîl. Donc ce *tah'bîs* est à fixer entre 1729 et 1757 J.-C.

En 1155 H./1742 J.-C., un bibliothécaire a ajouté à la page 27 certains ouvrages venant d'une succession et « ne figurant pas à l'inventaire ».

A la page 11, dans la marge, on trouve mention à la date de 1174 H./1761 J.-C., d'une donation de quelques livres faites par le sultan Sîdî Muh'ammad b. ᶜAbd Allâh b. Ismâᶜîl.

Enfin en 1214 H./1812 J.-C., p. 57, un mécène a cédé à la bibliothèque un beau choix de 44 volumes.

Les donations se sont-elles arrêtées à cette date ? Moulay H'afîz' fut-il le premier à renouer la tradition en offrant la majeure partie des imprimés que l'on trouve aujourd'hui dans cette bibliothèque, et en la privant par ailleurs de manuscrits rares ? Le document est muet (6).

Du jour de sa rédaction, l'inventaire a été incomplet. La mention du bibliothécaire, p. 27, nous l'avait déjà prouvé, et l'étude des prêts le confirme. Autant que les ratures nous l'ont permis, nous avons pu relever une quarantaine de titres nouveaux, la plupart difficilement identifiables, mais quelques-uns vraiment importants comme l'*Amt^hâl al-ᶜArab* de D'abbî, les *Masâ'il* d'Ibn Rus^hd ou le *Nafh' at'-T'îb* de Maqqarî.

En tout cas, et pour autant que le document étudié peut le révéler, la mosquée Ben Youssef ne devait plus posséder au début du XVIIIᵉ siècle que cinq cents ouvrages environ. Leur classification s'est avérée difficile par suite de l'ignorance des rédacteurs, des noms très incomplets des ouvrages et des auteurs et du mauvais état du manuscrit. Néanmoins un dépouillement assez serré nous a permis de les ranger dans les sections suivantes :

Coran, Sciences coraniques et Traditions	200	ouvrages
Théologie et Soufisme	57	»
Droit et Jurisprudence	153	»
Philologie, Grammaire, Rhétorique	60	»
Histoire et Biographies	7	»
Philosophie et Logique	3	»
Sciences mathématiques	10	»
Médecine	4	»
Littérature	6	»
Ouvrages turcs (7)	1	»

(5) Deverdun et Messaoudi, *op. cit.*

(6) Signalons que depuis Moulay al-H'asan toutes les bibliothèques des autres mosquées de Marrakech, ou ce qu'il en restait, et depuis 1938, le dernier fonds de la mosquée Mouassine, ont été concentrés à la Yûsufiyya, et, qu'en 1941, des notables de Marrakech lui ont fait des dons importants.

(7) Deux imprimés turcs existent à la Bibliothèque (*tafsîr*, paraît-il).

Cette statistique, pour insuffisante qu'elle soit, est néanmoins un bon exemple d'une bibliothèque de mosquée malékite où sciences coraniques (8) et juridiques tiennent la meilleure place, suivies d'assez près par les sciences théologiques et philologiques. Ces sciences sont d'ailleurs représentées dans notre inventaire par des œuvres essentielles.

Signalons l'absence d'ouvrages concernant la géographie et les voyages, les sciences naturelles, enfin de toute indication sur le plus grand écrivain de l'Afrique du Nord, Ibn K^haldûn.

Il n'est pas inutile de faire remarquer qu'un seul titre de *dîwân* se rencontre, celui de °Umar ibn al-Fârid', le grand poète mystique égyptien du XIII° siècle, et aussi un seul titre de grande œuvre littéraire, les *Maqâmât* de H'arîrî (m. 516 H./1122 J.-C.). Mais ni le poète, ni l'élégant prosateur ne trouvèrent d'amateur (du moins à ce qu'en disent les opérations de prêt).

Enfin, dernière observation, cet inventaire nous montre une bibliothèque déjà considérablement pillée. Il reste sept tomes sur dix du *Tafsìr* d'Ibn °At'iyya, un tome, le dixième, de l'*Istid'kâr* d'Ibn °Abd al-Barr, etc... La majeure partie des cinq cents volumes a malheureusement disparu, et deux exemples suffiront pour montrer que le pillage a continué de nos jours :

a) Le Qoran royal en dix volumes « de la main d'al-Mortada » (Abû H'afs' °Omar b. Ibrâhîm, l'avant-dernier des émirs almohades, 1248-1266) dont la mention ouvre notre inventaire en 1700, emprunté au complet en 1736 par le moh'taseb Sîdî al-°Arbî an-Nâs'irî, réduit à quatre tomes vers 1933 (9), semble avoir complètement disparu aujourd'hui ;

b) D'un Qoran qui comprenait une trentaine de tomes du même format que le précédent et dont la plupart subsistaient en 1933 (10), il ne reste plus aujourd'hui que huit volumes.

LES PRÊTS

Notons immédiatement que le registre ne devint livre de prêt que vingt ans après la rédaction de l'inventaire.

La technique complète du prêt comprend deux opérations : la sortie et la rentrée et chacune d'elles impose la présence de deux °adoul chargés de la sanctionner. Les actes dressés indiquent le nom et quelquefois l'adresse de l'emprunteur, la liste des ouvrages empruntés et la date de l'emprunt. Mais il s'agit là d'un mécanisme compliqué qu'on simplifie presque toujours en supprimant la seconde opération. On s'en passe en barrant à l'encre le titre du livre rentrant, ou en écrivant en travers de l'acte : « rendu ». Souvent

---

(8) On ne surprendra personne en indiquant que pour le hadît^h, al-Buk^hârî tient de loin la tête avec une vingtaine de volumes et une quinzaine de commentaires.

(9) Prosper Ricard, Reliures marocaines du XIII° siècle, *Hespéris*, 1933, fasc. II, Premier groupe, 111.

(10) *Ibid.*, Deuxième groupe, 118.

aussi, on s'est passé de la première précaution, car on trouve en rentrée des ouvrages qui n'ont jamais été sortis. Enfin, bien des fois, un seul ᶜadel instrumente.

L'examen de toutes les opérations de prêt, qui vont de la page 29 à la page 61 et de l'année 1131 H./1719 J.-C. à 1228 H./1813 J.-C., laisse une impression de grande confusion ; la chronologie des opérations ne suit pas l'ordre des pages, des livres sont rapportés à la Yûsufiyya qui appartiennent à d'autres bibliothèques de la ville ; un ouvrage est consigné à tel lecteur qui l'a racheté à la foire aux livres des mains d'un paysan, etc...

Beaucoup de prêts se font par intermédiaire (frère, élève, domestique), parfois avec l'autorisation du cadi ; fréquemment des volumes sont retrouvés dans des successions et rapportés aux ᶜadoul. Enfin on constate quelques sorties aux fins de reliure ou de réparation.

En près de cent ans, 148 opérations de sortie sont consignées et 24 de rentrée seulement. Chaque opération se rapporte le plus souvent à plusieurs livres, quelquefois plus d'une dizaine. Néanmoins on ne peut pas dire que la Bibliothèque ait eu beaucoup de succès ! Son année la plus prospère semble avoir été 1149 H./1736 J.-C., avec 24 opérations ! C'était pourtant l'époque bien troublée de Moulay ᶜAbd Allâh.

Parmi les emprunteurs de 1719 à 1813, nous trouvons des cadis, des fqihs, des imams, des astronomes, des prédicateurs, des nadirs, des ᶜadoul, des bibliothécaires, un muezzin, un moh'taseb et, naturellement, des étudiants mais en nombre restreint. On peut même lire le nom d'un pacha : al-bâsʰâ Rah'mûn b. al-bâsʰâ Saᶜîd b. al-Kʰayyât'. Ne serait-ce pas plutôt un *laqab* porté de père en fils depuis les milices turques des Saadiens ?

Et c'est Moulay ᶜAlî, fils du sultan Sîdî Muh'ammad, qui emprunta, en 1177 H./1764 J.-C., l'unique livre turc signalé.

Quelques-uns de ces personnages sont très connus, comme l'historien Muh'ammad as'-S'agʰîr al-Ifrânî (11), le « cadi de la communauté » *(qâd'î al-jamâᶜa)* Muh'ammad b. Ah'mad as-Saktânî (12), le cadi Muh'ammad b. ᶜAlî al-Manabhî (13) et probablement d'autres.

Enfin, il n'est pas inutile de signaler que trois toponymes, encore actuels, ont pu être relevés dans les adresses des lecteurs :

Darb Sîdî Abî ᶜUmar	p. 52, en 1186 H./1772 J.-C.
Rawd' az-zitûn	p. 58, en 1214 H./1799 J.-C.
Qaᶜ masʰraᶜ min az-Zâwiya al-ᶜabbâsiyya	p. 59, en 1217 H./1802 J.-C.

---

(11) Voir ᶜAbbâs b. Ibrâhîm, *Al-Iᶜlâm bi man h'alla Marrâkusʰ wa Agʰmât min al aᶜlâm*, t. V, 1939, p. 53.

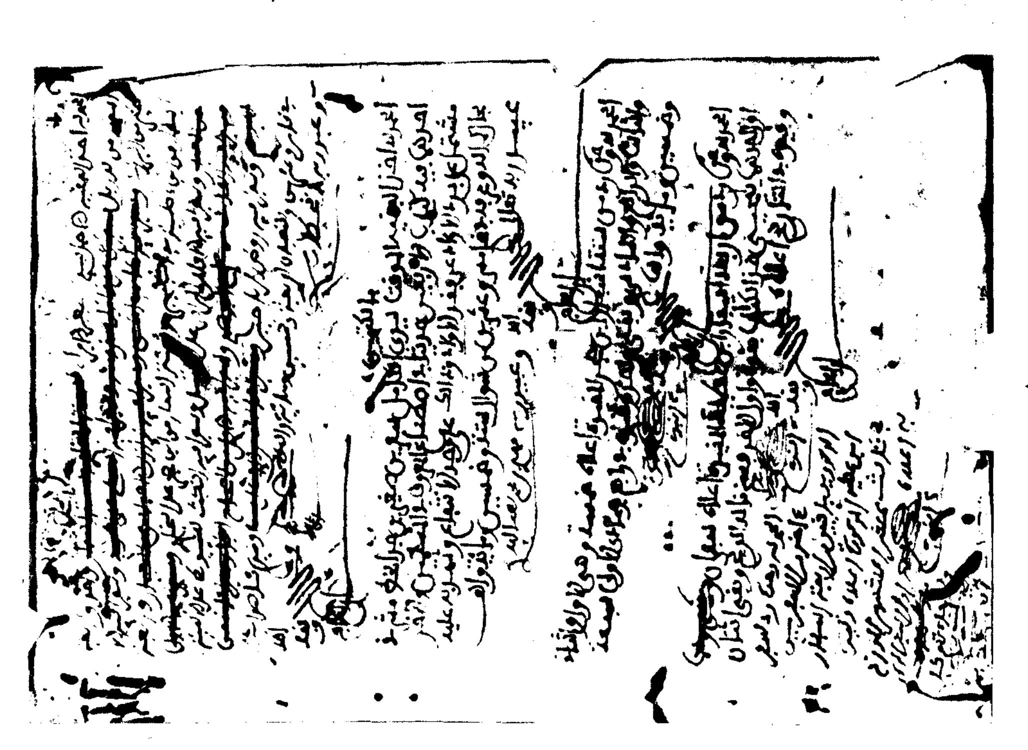
(12) *Ibid.*, p. 28.

(13) *Ibid.*, p. 92.

PLANCHE UNIQUE

B

Photographie de la page 44 du manuscrit.



A

Photographie de la page 42 du manuscrit.

AL-IFRANI

M. Lévi-Provençal faisait remarquer en 1922 (14), qu'on était peu renseigné sur Muh'ammad as'-S'ag^h^îr b. al-H'âjj Muh'ammad b. ᶜAbd Allâh al-Ifrânî, et que les rares Marocains qui s'étaient occupés de sa biographie n'étaient d'accord ni sur la date de sa naissance ni sur celle de sa mort.

Mais depuis, deux publications ont apporté des détails intéressants sur cet auteur. La *Rih'la* du Marabout de Tasaft, traduite par M. le Colonel Justinard (15), donne, en particulier, la date du retour d'al-Ifrânî à Marrakech (1130 H./1718 J.-C.) et le tome V de l'œuvre monumentale (16) du cadi ᶜAbbâs b. Ibrâhîm fixe sa mort « aux environs » de 1155 H./1742 J.-C.

Notre registre, s'il n'apporte pas la date exacte de ce décès, permet néanmoins de le fixer entre le 28 S^h^aᶜbân 1154/18 mars 1742 et le 4 Jumâdâ 1157/17 avril 1745. La première date est celle à laquelle l'historien a emprunté pour la dernière fois des livres, la seconde celle du procès-verbal de remise à la bibliothèque de quatre ouvrages retrouvés dans sa succession, dont au moins un faisait partie du dernier emprunt.

Al-Ifrânî devait vivre en intimité avec un de ses frères ou cousins, car plusieurs fois, entre 1142 H./1730 J.-C. et 1154 H./1742 J.-C., un fqih du nom de ᶜAbbâs b. Muh'ammad al-Ifrânî emprunte des ouvrages le même jour que Muh'ammad as'-S'ag^h^îr.

Les ouvrages lus par al-Ifrânî sont d'un rare éclectisme : dictionnaires, histoire, littérature, mathématiques et astronomie, mais surtout *h'adît^h^*, *tafsîr*, soufisme et théologie, droit et grammaire. Il emprunte même, en 1149 H./1736 J.-C., un Qoran de grand format connu sous le nom de *Mas'h'af* Moulay ᶜAbd al-Qâdir.

Notons enfin que parmi les sources de la *Nozhat al-h'âdî* données par M. Lévi-Provençal (17), nous n'en retrouvons qu'une dans les lectures de l'historien : le *Nafh' at'-t'îb* de Maqqarî, mais c'est aussi la seule que comprenait la Bibliothèque.

G. DEVERDUN

---

(14) *Les Historiens des Chorfa*, Larose, p. 112.

(15) Paris, Geuthner, 1940, p. 163.

(16) Cf. *supra*, note 11.

(17) *Op. cit.*, Appendice, I, p. 391 - 2.

L'ACTE DE MARIAGE
DU CHÉRIF D'OUEZZANE ET DE L'ANGLAISE EMILIE KEEN

Les Chorfa d'Ouezzane, descendants de Fatima et d'Ali par les Idrissides, ont pendant longtemps joui d'un prestige considérable au Maroc. Sans prétendre, comme un auteur anglais, « qu'ils occupaient une position semblable à celle des Papes, lorsque ceux-ci exerçaient un pouvoir temporel » (1), on doit cependant reconnaître qu'ils représentaient une véritable puissance, due au fait qu'ils étaient les chefs de la confrérie de Moulay Taïeb, dont de nombreuses ramifications s'étendaient et s'étendent encore au Maroc et en Algérie. L'un d'eux, El Hadj Abdesslam ben Moulay Larbi, a souvent attiré l'attention des diplomates de Tanger pendant la seconde moitié du XIXe siècle, et parce qu'il épousa une Anglaise et parce qu'il obtint la protection française. C'est l'acte de son mariage avec cette Européenne que nous voulons étudier.

Emilie Keen était en 1872 demoiselle de compagnie dans une riche famille américaine — les Perdicaris — qui habitait près de Tanger une villa voisine de celle d'El Hadj Abdesslam. D'après elle, le chérif la remarqua au cours de soirées musicales auxquelles ils assistaient l'un et l'autre et lui demanda bientôt de l'épouser, ce qu'elle finit par accepter après quelques hésitations. Sa détermination aurait été due, en partie au moins, à l'influence et aux conseils d'un consul général de Tanger, grand ami d'El Hadj Abdesslam. Ce dernier détail justifierait peut-être l'assertion d'un diplomate français, selon lequel le mariage du chérif fut le résultat de la plus remarquable des nombreuses et habiles intrigues par lesquelles on s'efforçait de diminuer le descendant du Prophète dans l'esprit des populations marocaines (2).

Quoi qu'il en soit, le mariage fut décidé et donna lieu à une double célébration, d'abord devant le cadi de Tanger puis, le 17 janvier 1873, devant le ministre d'Angleterre au Maroc, John Drummond Hay. A cette dernière cérémonie, tout le corps diplomatique de Tanger avait été convié ainsi que le commandant de l'escadre anglaise de la Méditerranée. Les lettres d'invitation portaient la signature en arabe de « El Abdesslam ben Larbi, prince d'Ouezzane ». Les témoins de la jeune épouse étaient l'amiral R. J. MacDonald et le consul anglais de Tanger, H. P. White.

---

(1) R. B. Cunninghame Graham, dans la préface des Mémoires d'Emilie Keen : *My life story*, by Emily, Shareefa of Wazan, Londres, 1911.

(2) H. de la Martinière, *Souvenirs du Maroc*, Paris, 1919, p. 34.

L'acte de mariage avait été dressé devant le cadi le lundi 13 janvier 1873. Nous en avons retrouvé aux archives du Protectorat à Rabat la traduction faite, en 1887, par le premier drogman de la légation de France. Il est rédigé en ces termes :

Le présent acte authentique (sic) *le mariage contracté par le chérif d'Ouezzane Si El Hadj Abdesslam ben Moulay Larbi ben Moulay Ali ben Moulay Ahmed ben Moulay Taïeb ben Moulay Mohammed ben Moulay Abdallah ben Moulay Ibrahim ben Moulay Moussa ben Moulay Hoceine ben Moulay Moussa ben Moulay Ibrahim ben Moulay Omar ben Moulay Ibrahim ben Moulay Ahmed ben Moulay Abdeljebbar ben Moulay Mohammed ben Moulay Jinlah* (sic) *ben Moulay Mechich ben Moulay Abou Bekr ben Moulay Ali ben Moulay Horma ben Moulay Aïssa ben Moulay Sellam ben Moulay Mezouar ben Moulay Haïdara ben Moulay Mohammed ben Moulay Idris ben Moulay Idris ben Moulay Abdallah ben Moulay Hasan ben Moulay Hasan ben Moulay Ali et de la princesse Fatima* (3).

La convention suivante est intervenue entre le susdit chérif d'une part et l'Anglais John Keen de l'autre. Le chérif en personne prend l'engagement de se marier avec Émilie Keen, fille de John Keen. L'Anglais John Keen prend l'engagement de donner sa fille Émilie en mariage au chérif. Les conditions présidant à ce mariage sont les suivantes : le chérif constitue à la demoiselle Émilie une dot de cent réaux, dont cinquante payables immédiatement et cinquante payables en vingt ans au moyen de versements annuels ; le chérif prend pour femme la demoiselle Émilie au nom de Dieu et du Prophète ; John Keen donne sa fille en mariage au chérif au nom de Dieu ; le chérif s'engage d'une manière formelle à tout ce qui précède.

La date de cette convention est le 13 janvier 1873.

Le chérif s'engage en outre à remettre à la susdite Émilie 5.000 réaux dont elle disposera à son gré, plus 300 réaux chaque année. Il s'engage en outre à ne pas contracter d'autre mariage après celui-ci ; dans le cas où il enfreindrait cette clause, il serait obligé de payer à la dame Émilie une somme de 4.000 réaux. Il ne pourra répudier sans raisons plausibles la dame Émilie ; celle-ci pourra, s'il y avait lieu, demander le divorce. Dans le cas où le chérif répudierait la dame Émilie, il s'engage à lui payer 4.000 réaux. La dame Émilie continuera à pratiquer sa religion. Elle pourra sortir, mais en compagnie du chérif ou avec quelqu'un que celui-ci préposera à son service. Si de ce mariage naissent des enfants, le chérif s'engage à les faire instruire. La chérifa Émilie ne pourra être contrainte à résider ailleurs que dans une ville du littoral. Elle demeurera sous la protection de son

(3) Cette généalogie diffère quelque peu de celle donnée par le R.P. Giacobetti dans sa traduction du *Kitab en-Nasab, Généalogie des Chorfa*, p. 28. Dans cette dernière, Moulay Jinlah ne figure pas et est remplacé par El Melih. De même, au lieu de Moulay Mezouar, on y lit Merwân, ce qui paraît beaucoup plus vraisemblable, car Mezouar est un nom berbère. Enfin entre Moulay Haïdara et Moulay Mohammed s'intercalent deux autres noms, Mohammed et Ahmed. On trouve également dans En-Naçiri, *Kitab el Istiqça*, trad. Ismael Hamet, in *Archives Marocaines*, t. XXXII, p. 255, une autre généalogie des Chorfa d'Ouezzane, semblable à celle du contrat ci-dessus, qui commence aussi à Fatima et Ali, mais s'arrête au XIIe siècle de l'ère chrétienne..

pays d'origine. Elle pourra prendre à son service telles femmes de chambre qu'il lui plaira. Si elle vient à mourir, le chérif s'engage à faire transporter son corps en Angleterre. Les enfants issus de ce mariage suivront la religion de leur père.

Suivent les signatures des notaires : *Abdallah ben Ahmed el Fellous Mohammed ben Lachemi Daoud*, et celle du naïb du cadi : *Abdelkader ed Doukkali el Hassani*.

Cet acte, comme toujours en droit musulman et à la différence du droit français, constitue à la fois un contrat de mariage et un acte de mariage. En la forme, il ne présente aucune particularité. C'est un acte rédigé par deux adoul, signé par eux et homologué par le cadi ; conformément à la loi, la jeune fille dont le père vit n'y comparaît pas et celui-ci la représente. On y retrouve les clauses habituelles, clauses principales d'une part et clauses accessoires d'autre part, celles-ci constituant les *Talaouâte* et qui font quelquefois l'objet d'un contrat séparé. Comme c'est encore l'habitude aujourd'hui, la dot promise par le mari se divise en deux parties égales, l'une payée comptant, le *naqd* et l'autre payable à terme, généralement en vingt ans, le *kali*. On remarque toutefois ici que, contrairement à ce qui se fait presque toujours, l'acte ne comporte pas la quittance du père de l'épouse pour la partie de la dot payable de suite.

Au fond, les différentes clauses de ce contrat sont d'importance inégale. Certaines ne méritent pas de longues remarques. Celle qui a trait au transport en Angleterre, en cas de décès, du corps d'Émilie Keen n'eut pas à jouer, puisque celle-ci survécut à son mari. Il est bien évident que la dot n'était que de principe, car le chérif d'Ouezzane pouvait aisément verser plus de cent réaux, c'est-à-dire cinq cents francs, au père de son épouse. En ce qui concerne les enfants à naître du mariage, on conçoit facilement qu'un chérif, chef de la puissante confrérie de Moulay Taïeb, ne pouvait élever ses enfants dans une autre religion que celle de Mahomet ; la loi du Coran lui en faisait d'ailleurs une obligation. Mais l'engagement pris par El Hadj Abdesslam de les faire instruire est certainement dû à la volonté d'Émilie Keen ou de ceux qui la conseillaient. Cet engagement fut d'ailleurs exécuté, puisque les deux fils issus du mariage, nés en 1874 et 1876, restèrent plusieurs années internes au lycée d'Alger, où le Gouvernement français leur avait donné des bourses. Ce fut d'ailleurs une grande préoccupation de leur mère que de leur assurer les moyens d'exercer une profession indépendante et suffisamment lucrative. Enfin il est probable que lorsque les époux vécurent en fait séparés, Émilie Keen put sortir comme bon lui sembla ; mais la clause insérée dans le contrat à ce sujet traduit le désir du chérif de voir sa femme se conformer, en principe, aux usages du pays.

Néanmoins, il est manifeste qu'on a voulu assurer à la chérifa une certaine indépendance et lui permettre de mener, au moins partiellement, une vie européenne. Dans ce but, sans aucun doute, ont été insérées au contrat la reconnaissance de 25.000 francs à la jeune épouse — la corbeille de noces de nos grand'mères — et la rente annuelle de 1.500 francs, qui devait permettre à Émilie Keen de subvenir à ses dépenses personnelles. Il

en est de même des clauses aux termes desquelles la chérifa devait rester sous la protection de son pays d'origine, conserver sa religion, n'habiter qu'une ville du littoral et pouvait prendre à son service telles femmes de chambre qu'il lui plairait.

Le chérif respecta la plupart de ces engagements. La somme de 25.000 francs fut payée, mais avec quelque retard. Quant à la rente annuelle de 1.500 francs, El Hadj Abdesslam, après quelques années, obtint de sa femme qu'elle y renonçât et il lui fit abandon en échange de deux immeubles sis à Tanger. Par ailleurs, il n'essaya point de soustraire son épouse à l'influence anglaise. De plus, il ne lui contesta jamais le libre exercice de la religion protestante qui était la sienne. De même, elle habita presque toujours Tanger, sauf de rares et brefs séjours à Ouezzane, d'assez nombreux déplacements en Algérie et deux voyages en Europe avec son mari, en 1877 et 1890. Enfin, en ce qui concerne le choix de ses domestiques, Émilie Keen a toujours joui, dit-elle, de la plus grande liberté. Dès au lendemain de son mariage, elle était servie par une femme de chambre anglaise et un cuisinier espagnol, en sus de deux Marocaines mises à sa disposition, ce qui ne l'empêchait pas d'avoir recours aux nombreuses femmes de la domesticité de son mari. Par la suite, elle eut encore à son service une nurse anglaise, au moins pour son premier-né, puis une femme française et une gouvernante anglaise.

Quant aux autres clauses, on a le sentiment très net qu'elles ont été insérées dans le contrat en vue de défendre Émilie Keen contre les changements d'humeur et la désaffection de son mari. La faculté de divorcer reconnue à l'épouse était tout à fait normale et conforme à la législation anglaise; la chérifa, d'ailleurs, ne songea jamais à en user. L'interdiction de répudier la femme sans motifs plausibles est peu fréquente dans un acte de mariage musulman au Maroc et encore moins l'engagement du mari de ne pas contracter une nouvelle union. Enfin on prévoit plus souvent une indemnité au cas de répudiation que dans l'hypothèse d'un mariage postérieur.

La personnalité du chérif et la nationalité d'Émilie Keen font l'intérêt de l'acte de mariage du 13 janvier 1873. Une telle union entre un musulman marocain, protégé français, et une Anglaise protestante, qui conservait sa religion et demeurait sous la protection de son pays d'origine, pouvait donner lieu à des difficultés. L'habileté des diplomates français a permis d'éviter les incidents et les complications qui auraient pu se produire à la suite de la mésentente des époux. Mais on avait sagement agi en imposant au mari le paiement d'indemnités, assez élevées pour l'époque. Ces clauses ont limité la liberté du chérif, évité une rupture et par suite permis à Émilie Keen de conserver jusqu'à sa mort le titre dont elle se montrait fière et sous lequel elle a publié ses Mémoires, celui de « chérifa d'Ouezzane ».

Jacques Caillé.

GOESIANA

Je groupe sous ce titre un certain nombre de remarques en marge de la chronique du roi Emmanuel Ier de Portugal par Damião de Góis. Le lecteur se référera à ma traduction, *Les Portugais au Maroc de 1495 à 1521*, Rabat, 1937 (Publications de l'Institut des hautes études marocaines, tome XXXI).

I. — Troisième partie, ch. 12. Il est ici question de la porte de *Guarniz* à Safi (p. 62). Se fondant sur l'autorité du comte de Castries, ainsi qu'il me l'écrivait peu de temps avant sa mort, Pierre de Cenival avait d'abord traduit ce mot par El-Khemis (*Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Portugal, I, Paris, 1934, p. 273, n. 1, et p. 681, n. 1). Il avait ensuite renoncé à cette interprétation, et il inclinait à penser qu'il s'agissait d'un toponyme *Guerniz* (voir *Les Portugais au Maroc* etc., p. 258). David Lopes est au contraire demeuré fidèle à la solution *Guarniz* = El-Khemis (*Cousas luso-marroquinas*, extr. du *Boletim de filologia*, t. VII, Lisbonne, 1941, notice n° 15). Essayons de voir où en est la question, et comment on peut la trancher.

Remarquons tout d'abord, à la suite des deux érudits que je viens de nommer, et en rectifiant David Lopes sur deux points de détail, que le mot se présente sous des formes variées :

Guarniz (*Sources inédites*, Portugal, I, p. 273, 278, 279, 681, et II, 1, Paris, 1939, p. 271, et Góis, III, 12, p. 62).

Quarniz (Portugal, I, p. 75).

Gorniz, *Gornyz*, *Guorniz* (Portugal, I, p. 288, 289, 292, 293, et II, 1, p. 12, 15, 48, 65, 169, 208, 223).

Gormiz, *Gormyz*, *Guormiz* (Portugal, I, p. 722, et II, 1, p. 65, 200, 245, et Góis, IV, 56, p. 218, et IV, 64, p. 226).

Guamiz (Portugal, I, p. 661).

Il est prudent d'écarter la forme *Quarniz*, qui est peut-être une faute de lecture, et que David Lopes, dans sa notice de *Cousas luso-marroquinas*, écrit *Guarniz*. On est tout de suite frappé de voir que la forme qui se rapproche le plus d'El-Khemis, c'est-à-dire la forme *Guamiz*, ne se trouve qu'une fois. On la relève en outre sous la plume de Nuno Fernandes de Ataide, qui écrit d'habitude *Guorniz*. Ici aussi, l'hypothèse d'une faute de lecture ne doit pas être exclue. De toute manière, il y a une majorité écrasante en faveur des trois autres formes, qui ne semblent pas pouvoir être des transcriptions d'El-Khemis. Sauf découverte nouvelle, l'interprétation El-Khemis paraît donc à abandonner, d'autant plus qu'à la même époque le Souk-el-Khemis qui se trouve près de Bou Laouan est transcrit par les Portugais soit Allfemiz (Portugal, I, p. 486), soit al Hemiz (*ibid.*, p. 509),

soit enfin Lhamiz (*ibid.*, p. 537, n. 1). Il est du reste exceptionnel qu'un toponyme arabe soit transcrit dans les textes sans l'article, et l'on ne trouve celui-ci ni dans la forme *Guamiz* ni dans les autres. Enfin, il n'est pas possible de retenir l'argumentation de David Lopes qui, gêné dans son explication par la forme *Allfemiz*, la néglige en déclarant qu'il faut la regarder comme un archaïsme antérieur au XVIe siècle. On ne voit pas en effet pourquoi cet archaïsme se serait égaré dans un texte dont la date, 1514, n'est pas douteuse, et de pareils raisonnements ont un caractère trop arbitraire pour être acceptés.

Si l'interprétation El-Khemis doit être laissée de côté, à quoi pouvait correspondre notre toponyme ? M. le Médecin-Général Epaulard, qui rejette également El-Khemis, a bien voulu me rappeler l'existence, d'ailleurs bien connue (cf. Louis Massignon, *Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle*, Alger, 1906, p. 231), du quartier de Fès dénommé Guerniz et croit que la bourgade indigène voisine de Safi portait, comme beaucoup de localités marocaines, une appellation botanique. Le mot *guerniz*, probablement berbère, désigne le grand chardon à fleurs jaunes que les botanistes nomment scolyme (*Scolymus hispanicus*). En dehors de la forme douteuse *Guamiz*, les transcriptions que l'on relève dans les textes portugais n'ont rien d'incompatible avec la solution proposée par le Docteur Epaulard. Et le fait que nous ne connaissions plus aujourd'hui dans les environs de Safi de village appelé *Guerniz* ne constitue pas une raison suffisante pour faire écarter cette interprétation.

II. — Troisième partie, ch. 14. M. le Médecin-Général Epaulard a encore attiré mon attention sur les difficultés que soulève le passage relatif aux tributs et aux charges de chameaux chez les Doukkala (p. 75) : « Cela représentait trois mille cinq cents chameaux chargés de blé, à raison de quarante *alqueires* de chez nous par chameau, et trois mille cinq cents chargés d'orge, à raison de quatre-vingts *alqueires* par chameau. » L'*alqueire* valait un peu moins de 14 litres (voir p. 241) ; il n'y a pas d'erreur sur ce point (cf. *Sources inédites*, Portugal, I, p. 44, n. 12, et p. 101, n. 1). Un chameau chargé de blé aurait donc porté en gros : 14 × 40, soit 560 litres. Chargé d'orge, il aurait porté : 14 × 80, soit 1.120 litres. Si l'on s'enquiert du poids spécifique du blé et de l'orge, on s'aperçoit que ce sont des charges énormes. En effet, d'après les renseignements qu'a bien voulu me fournir M. Deverdun, directeur du Collège musulman de Marrakech, le poids spécifique du blé dur à Marrakech et à Safi est de 80 kg. à l'hectolitre ; celui de l'orge est de 58 kg. à l'hectolitre. Les chameaux de Góis auraient donc porté 448 kg. de blé ou environ 650 kg. d'orge. Or, actuellement, la charge moyenne d'un chameau est de 200 à 250 kg. à Safi, et de 320 à Marrakech, avec un maximum qui peut dépasser 400 kg. (1). Nous

(1) Les chiffres donnés par le commandant Cauvet, *Le chameau*, Paris, 1925, p. 590-593, sont trop variés et trop nuancés (ils vont de 120 à 435 kg.) pour fournir une base utile de raisonnement. Au surplus, ils laissent de côté le Maroc.

sommes loin de Góis. Il est difficile d'admettre que la charge d'un chameau à Safi ou à Marrakech soit aujourd'hui très différente de celle d'un chameau dans les Doukkala au XVI[e] siècle. Léon l'Africain, qui consacre plusieurs pages au chameau (édit. Schefer, tome III, Paris, 1898, p. 430-435), dit que les animaux de la plus belle espèce peuvent porter au moins mille livres d'Italie (p. 432). Si la livre italienne représente environ 400 grammes (Massignon, *op. cit.*, p. 104), on arrive aux 400 kg. qui constituent à peu près le maximum à Marrakech. Mais il faut souligner que c'est un maximum, et que chez Léon il s'agit de l'espèce de chameau la plus puissante. Au surplus, si les 448 kg. de Góis ne sont pas trop éloignés des 400 kg. de Léon, on ne voit guère pas quel moyen combler la distance entre ces deux chiffres et les 650 kg. d'orge.

Mais, précisément, c'est peut-être cette étonnante différence d'environ 200 kg. entre la charge de blé (448) et celle d'orge (650) qui doit fournir la solution. Un pareil écart ne s'explique pas en effet s'il s'agit de charges *réelles*. Mais une autre phrase de Góis, au même chapitre et à la même page, permet de penser qu'il s'agit de charges conventionnelles. Il dit en effet : « ...les gens d'Abida payaient mille charges de chameaux, moitié en blé, moitié en orge, à raison de deux d'orge pour une de blé... ». On est donc autorisé à conclure que les expressions *charges de chameaux* et *chameaux chargés* sont pour Góis pratiquement équivalentes. Et dans le passage que m'a signalé le Médecin-Général Epaulard il faut entendre : trois mille cinq cents charges de chameaux, à raison de quarante *alqueires* chacune, et trois mille cinq cents charges de chameaux, à raison de quatre-vingts *alqueires* chacune. Ce qui revient à dire que les indigènes remettaient 14.000 *alqueires* de blé (3.500 × 40) et 28.000 d'orge (3.500 × 80), soit, à 14 litres l'*alqueire*, 1.960 hectolitres de blé et 3.420 hectolitres d'orge. Mais cela ne signifie pas nécessairement qu'ils livraient ces quantités chargées sur des chameaux. Il faut voir là simplement une façon de compter, dont le principe était analogue à celui de ces monnaies de compte qui n'existent pas en réalité et auxquelles les commerçants n'ont recours que sur le papier.

III. — Troisième partie, ch. 51. A propos de l'enterrement de D. João de Meneses, Góis parle de la cathédrale, *Sé*, d'Azemmour. J'ai conservé dans ma traduction (p. 124) ce mot de cathédrale. Góis n'est pas le seul à l'avoir employé : on le trouve dans une lettre de Rui Barreto au roi Emmanuel I[er], datée du 21 février 1514 (*Sources inédites*, Portugal, I, p. 498). Pierre de Cenival note à ce sujet qu'Azemmour, dépendant de l'évêché de Safi, n'avait pas de cathédrale, et qu'il s'agit en réalité de l'église paroissiale. De fait le duc de Bragance dit seulement : *igreja* (*ibid.*, p. 429). Il est bien certain qu'il ne faut pas donner aux mots, en pareilles circonstances, une signification trop stricte. C'est ainsi que, pour Safi, l'évêque D. João Sutil n'emploie que le mot *igreja* (*Sources inédites*, Portugal, II, 1, p. 252), alors qu'on aurait attendu *sé*. Góis et Rui Barreto ont pu parler de *sé* parce que l'église — qui était précédemment la grande mosquée (Portugal, I,

p. 436) — devait avoir avec ses huit nefs (*ibid.*, p. 429) un aspect majestueux, sans doute plus imposant que celui de la petite cathédrale de Safi (cf. Pierre de Cenival, *La cathédrale portugaise de Safi*, dans *Hespéris*, 1929, p. 8). Encore faut-il faire cette réserve qu'au moment où Góis écrivait, les Portugais avaient évacué Safi, et que lorsque Rui Barreto écrivait de son côté la cathédrale manuéline de cette ville n'était pas encore commencée (Cenival, *art. cité*, p. 18, et Portugal, II, 1, p. 252). Ces variations de vocabulaire doivent surtout s'expliquer par la situation canonique mal définie des diocèses en pays infidèle avant l'institution des vicaires apostoliques et à une époque où les évêques n'étaient pas astreints à la résidence. On sait par exemple toutes les difficultés que l'on rencontre pour écrire l'histoire des évêchés de Maroc et de Fès au moyen âge. Le diocèse de Safi comprenait, outre le siège, Azemmour, El-Mdina, Tit et Mazagan (Portugal, I, doc. VII). Mais ses limites territoriales n'étaient pas fixées et ne pouvaient l'être que malaisément. En outre, les évêques résidaient rarement à Safi (cf. Atanasio López, O.F.M., *Obispos en el Africa septentrional*, 2° éd., Tanger, 1941, p. 261-265), et l'on remarque que D. João Sutil avait un goût particulier pour Azemmour (Portugal, II, 1, p. 252-253). Il y avait ainsi dans les réalités une confusion et une incertitude qui devaient inévitablement se refléter dans les mots.

IV. — Troisième partie, ch. 52. L'incursion de D. Pedro de Meneses contre Tétouan mentionnée au début du chapitre (p. 125) a fait l'objet d'un rapport de celui-ci en date du 27 juillet 1514 : on en trouvera le texte dans Antônio Baião, *Documentos do Corpo Chronológico relativos a Marrocos*, Coïmbre, 1925, p. 95-98. Cette pièce n'a pas été recueillie dans la série Portugal des *Sources inédites*, où Pierre de Cenival ne publiait qu'exceptionnellement des documents relatifs au Maroc septentrional.

V. — La partie de la n. 1 de la p. 158 (Quatrième partie, ch. 5) sur Alcunha ou Acuña (?) Benavides est entièrement à reprendre. Voir d'ailleurs *Hespéris*, 1941, p. 107. Le personnage en question est Benito de Benavides, dont M. Hipólito Sancho a esquissé la biographie dans son étude sur *La colonia portuguesa del Puerto de Santa María*, Larache, s. d., p. 11-12. Il y a lieu de noter qu'outre sa participation à la défense d'Arzila en 1516, il organisa en 1531 une expédition destinée à secourir Tanger (cf. Robert Ricard, *Le Maroc portugais et le commerce d'Andalousie*, dans *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger*, IV, 1938, p. 130, n. 5). M. Sancho pense qu'il était d'origine portugaise. Si *Alcunha*, dans le passage de Góis, ne signifie donc pas surnom, ce n'est pas non plus un nom propre, comme je l'avais supposé : *Acuña*. Aussi bien est-ce en général *da Cunha* (et *non Alcunha*) qui correspond dans les textes portugais à la forme castillane *Acuña*. Il faut donc interpréter *alcunha* par : nom de famille, et traduire : dont le nom de famille était Benavides.

Rabat, avril 1943.

Robert Ricard.

Chronique

LE R.P. ATANASIO LOPEZ (1876-1944)

Le R.P. Atanasio López est mort à Saint-Jacques de Compostelle, d'une crise d'angine de poitrine, à l'aube du 1er mars 1944. Né le 12 octobre 1876, il se trouvait dans sa soixante-huitième année.

Originaire de la province de Léon, le P. Atanasio López avait partagé toute sa vie entre la Galice, Madrid et l'Italie. C'est à Compostelle qu'il avait reçu l'habit franciscain et l'ordination sacerdotale, c'est en Italie, surtout au célèbre collège international de Quaracchi, qu'il s'était formé aux disciplines historiques, c'est à Madrid qu'il avait collaboré à la fondation et à la rédaction de l'*Archivo Ibero-Americano* — qu'il dirigea ensuite de 1919 à 1930, — c'est à Compostelle enfin qu'il était revenu passer ses dernières années. Travailleur infatigable, le P. Atanasio López laisse une œuvre énorme, malheureusement fort dispersée, et dont on souhaiterait que les parties essentielles fussent un jour réunies en volumes. Si l'on met à part un certain nombre de publications relatives à la bibliographie franciscaine, à l'histoire des Franciscains en Espagne, et à la Galice, elle se rapporte surtout à l'Amérique espagnole durant la période coloniale, et elle avait valu à l'auteur le titre de membre correspondant de la Société des Américanistes de Paris. Mais il faut rappeler et évoquer ici avec gratitude la mémoire du P. Atanasio López parce qu'on lui doit en outre une étude fondamentale — et qui ne sera pas remplacée avant longtemps — sur les évêques du Maroc : publiée en 1920 dans l'*Archivo Ibero-Americano*, sous le titre de *Los obispos de Marruecos desde el siglo* XIII, l'auteur en donna une nouvelle édition, remaniée, corrigée et augmentée, sous la forme d'un volume intitulé *Obispos en el Africa septentrional*, qui parut à Tanger en 1941 (cf. *Hespéris*, 1942, p. 91).

Le P. Atanasio López n'était pas seulement un travailleur infatigable : c'était un travailleur qui poussait jusqu'au scrupule la conscience, la précision, l'esprit de méthode, le respect de la vérité. Pour tel menu détail qui ne lui semblait pas au point, il lui arrivait de garder un article des mois ou des années dans ses tiroirs. Auteur d'une multitude de comptes rendus, il apportait le même scrupule à juger publiquement les travaux des autres : très attentif à ne blesser personne, il regardait comme un devoir de ne pas tromper le lecteur sur la qualité du livre dont il lui parlait. Cette alliance de la rigueur la plus scientifique et de la charité la plus délicate, unies à une immense érudition, donnait à sa figure une autorité et un rayonnement exceptionnels. Le P. Atanasio López était entouré d'une vénération unanime, que même ceux qui ne partageaient pas sa foi tenaient à honneur de reconnaître et de manifester. Je l'avais rencontré à Madrid pour la première fois en 1923, et il m'avait rendu, dans les années suivantes, tous les services qui étaient en son pouvoir. Fin août 1935, un voyage en Galice m'avait encore permis d'aller le saluer dans son couvent de Compostelle. Ç'avait été notre dernière entrevue. Sa santé, qui n'avait jamais été bonne, était déjà fort ébranlée, il marchait péniblement, mais il continuait son labeur avec son acharnement habituel. Et l'on était si bien accoutumé à le voir toujours travailler en souriant, à travers ses misères et ses souffrances, que l'on se laissait aller à penser qu'il poursuivrait sa tâche indéfiniment. Sa brusque disparition est une perte dont on ne saurait exagérer la gravité, et qui sera longtemps et profondément ressentie.

Robert Ricard.

CHARLES LE CŒUR (1903-1944)

Au moment de mettre sous presse le présent fascicule, nous apprenons que notre collègue Charles Le Cœur, lieutenant de réserve, commandant une compagnie de tirailleurs marocains, vient de tomber glorieusement sur le front d'Italie.

Charles Le Cœur était né à Paris le 14 mai 1903 d'une famille riche de solides traditions morales et intellectuelles. De brillantes études lui valurent d'entrer à l'École normale supérieure en 1924. Après avoir obtenu une licence ès lettres classiques et un diplôme d'études supérieures d'histoire et géographie, il se sentit, alors qu'il préparait l'agrégation d'histoire, attiré par l'ethnographie et la sociologie : dans ces disciplines difficiles, il allait utiliser, avec toutes les ressources d'une vaste culture, un don précieux de comprendre les âmes les plus diverses. Il commença de préparer, comme diplôme de l'École pratique des hautes études, un travail sur *Le culte de la génération et l'évolution religieuse et sociale de la Guinée*, qui parut en 1932 dans la bibliothèque de l'École.

En 1928, Ch. Le Cœur arrivait au Maroc : il enseigna avec une rare distinction au collège musulman de Rabat. Notre Institut l'accueillit d'abord comme maître de conférences, puis comme directeur d'études d'ethnographie marocaine. Il fut un fidèle collaborateur d'*Hespéris*. Les deux thèses de doctorat qu'il soutint en Sorbonne en mai 1942, avec la mention très honorable, *Le rite et l'outil*, et *Textes sur la Sociologie et l'école au Maroc*, portaient surtout sur le Maroc. Mais l'Afrique noire n'avait cessé de l'attirer. De 1933 à 1935 il faisait une fructueuse mission au Tibesti. Il retourna en Afrique-Occidentale française, d'avril 1942 à février 1944, pour compléter ses recherches. Madame Le Cœur fut, dans toutes ces longues et difficiles enquêtes, sa collaboratrice dévouée.

A son retour parmi nous, en février dernier, Ch. Le Cœur fut nommé directeur d'études d'ethnographie nord-africaine : nous marquions ainsi que notre collègue était désigné pour faire, dans son domaine, de fécondes comparaisons entre la Berbérie et l'Afrique noire.

Mobilisé sur sa demande, Ch. Le Cœur s'employa avec une hâte silencieuse à obtenir son départ pour le front. Il y fut un magnifique soldat et un remarquable entraîneur d'hommes. Cette maison qui fut sienne et où il ne comptait que des amis gardera et honorera le souvenir de celui qui eut, avec un esprit subtil et original, toujours en quête loin des sentiers battus, une âme vibrante, une fidélité passionnée à ses amitiés et aux causes qu'il servait.

LA RÉDACTION.

Comptes rendus
des séances mensuelles
de l'Institut des Hautes Études Marocaines

Les séances mensuelles, consacrées aux communications, dont la périodicité avait été modifiée en raison des événements, ont repris un cours plus régulier.

SÉANCE DU 20 JANVIER 1944

1° Dr H.-P.-J. Renaud : *Un nouveau manuscrit du « Calendrier de Cordoue ».*

2° A. Ruhlmann : *L'homme fossile de Rabat.*

I. — On sait l'intérêt qu'a suscité au siècle dernier la publication par Dozy du texte arabe du « Calendrier de Cordoue » de l'année 961 J.-C., connu seulement dans une traduction latine médiévale. L'orientaliste hollandais le considère comme résultant de la fusion et de l'abréviation de deux ouvrages contemporains, perdus en original, et composés respectivement par le secrétaire d'État ᶜArîb et par l'évêque chrétien mozarabe Recemundo.

Le Dr Renaud fait part de sa découverte d'une copie marocaine du premier de ces ouvrages, à l'aide de laquelle on peut compléter et améliorer le texte de Dozy et résoudre plusieurs questions connexes laissées en suspens. Des renseignements sur les fêtes des chrétiens d'Espagne figurent déjà dans l'ouvrage de ᶜArîb, le premier en date. La comparaison avec des calendriers solaires orientaux composés par des musulmans, où des anniversaires chrétiens, grecs ou coptes ont trouvé place, montre combien, au moyen âge, aux deux extrémités du monde islamique, les deux civilisations s'étaient pénétrées et la tolérance régnait.

II. — M. Ruhlmann rappelle la découverte d'un crâne humain fossile faite, en 1933, dans une des carrières de grès du quartier de Khébibat. Il s'agit des restes d'un homme adulte aux caractères archaïques appartenant, à en juger par certains détails anatomiques, à la grande famille des Néandertaliens. A l'appui des données stratigraphiques fournies par ladite carrière, l'auteur croit pouvoir déterminer l'âge relatif de cet homme préhistorique : le troisième et dernier Interpluvial du Maroc, période correspondant dans ses grandes lignes au troisième et dernier Interglaciaire de l'Europe occidentale.

SÉANCE DU 24 FÉVRIER

1° Edm. Pauty : *Le problème des interférences dans les villes marocaines.*

2° J. Caillé : *Le curé de Mascara et l'émir ᶜAbd el-Kader en août 1845.*

I. — S'appuyant sur de nombreux exemples, M. Edm. Pauty s'est efforcé de faire le point sur un aspect particulier de l'évolution des villes marocaines. La séparation des villes européennes et des villes musulmanes fut un principe posé dès le début du

Protectorat. Il était intéressant d'examiner dans quelles mesures les facteurs géographiques, topographiques, démographiques ont pu s'opposer, ou, au contraire, faciliter la mise en pratique du processus formulé par le maréchal Lyautey lui-même.

La résorption des premières enclaves européennes demeure encore, en bien des cas, un problème d'actualité. Petit à petit les grandes divisions préconçues s'établissent.

M. Pauty dégage de cette étude la nécessité de prévoir une vigilante politique d'urbanisme, mettant l'accent sur la question des extensions. Pour empêcher les chevauchements de secteurs, le « zoning » ne doit jamais être bloqué. Ainsi pourra-t-on donner une réalité définitive à un principe d'urbanisme où transparaît si bien la tradition française d'ordre et de méthode et qui s'est exprimé en des plans directeurs qui restent à la gloire des urbanistes qui les ont établis.

II. — M. Caillé relate, d'après des documents trouvés aux Archives du Protectorat, la singulière tentative de l'abbé J.-B. Creuzat, desservant de Mascara, pour se rendre auprès d'ᶜAbd el-Kadèr, qui se trouvait à cette époque au Maroc oriental. Ce projet ne put aboutir, en raison de l'opposition du consul de France à Tanger, M. de Chasteau, soucieux d'éviter des complications avec le Gouvernement chérifien. Le curé de Mascara ne fut pas autorisé à dépasser Tétouan. Mais cette tentative montre combien, à cette époque, la personnalité de l'émir en fuite préoccupait les esprits en Algérie, entre autres celui de Mgr Dupuch, évêque d'Alger, à qui l'abbé Creuzat aurait fait confidence de son dessein.

SÉANCE DU 23 MARS

1° V. Loubignac : *Un saint berbère dans l'histoire marocaine : Moulay Bou ᶜAzza.*

2° L. di Giacomo : *La littérature féminine en Espagne musulmane ; causes de son développement.*

I. — La communication de M. Loubignac a fait l'objet d'un article publié dans le présent fascicule.

II. — Les auteurs hispaniques nous ont conservé une centaine de noms au moins de femmes poètes ou savantes. Al-Maqqarî (*Nafh' at'-T'ib*) a réuni à lui seul des renseignements biographiques, illustrés de nombreuses citations, sur 25 poétesses d'Al-Andalus. Il dit de l'une d'elles : H'amda (ou H'amdūna) fille d'Abû Ziyâd (fin du 4ᵉ/xᵉ s.) que ses vers étaient célèbres dans tout l'Orient.

L'importance qu'a prise cette littérature féminine chez les Arabes d'Espagne suppose une indépendance relativement grande de la femme musulmane dans ce pays, où l'on note l'assistance d' « étudiantes » aux cours des professeurs les plus éminents. Certaines voyagèrent pour parfaire leur savoir ; on en cite une qui s'adonna à la prédication. Mais le type de la femme la plus affranchie est représenté par la célèbre Wallâda, qui réussit à « vivre sa vie » comme une « mondaine » de nos jours. A Cordoue, son salon, dit al-Maqqarî, « était le rendez-vous des gens bien nés, fréquenté par les écrivains et poètes qui recherchaient son aimable intimité, son accès facile et sa nombreuse société ».

Parmi les raisons de cet assujettissement moins strict de la femme en Espagne musulmane, on peut invoquer aussi le voisinage de la chrétienté, le mélange des races, et surtout la douceur du climat, la richesse du pays, amenant des conditions de vie plus faciles, et, partant, une plus grande sociabilité. Dans une telle ambiance où régnaient les plaisirs et s'échangeaient les propos courtois, les belles-lettres ne manquaient pas de tirer avantage. A ses armes éternelles, beauté et charme, la femme ajoutait les grâces de son esprit. La centaine de vers conservés par le *Nafh' at'-T'ib* ne nous donne qu'un pâle reflet d'une floraison poétique féminine telle que le reste de l'Islam n'en connut jamais d'aussi brillante.

SÉANCE DU 27 AVRIL

1° A. GUY : *Les origines du calendrier musulman.*

2° O. PESLE : *La tutelle dans les droits français, romain et musulman : ressemblances et différences.*

I. — La thèse de M. Guy est que le calendrier musulman ne remonte qu'au 1er Dhu l-H'ijja an 10 (28 février 632 J.-C.). Elle se fonde sur :

a) Les traditions disant que les Arabes reçurent des Juifs un calendrier embolistique ;

b) L'adoption par la Synagogue du système des cycles de 19 ans de Méton dont elle fait remonter le point de départ au jour de la Création ;

c) La pénétration des doctrines et du vocabulaire juifs en Arabie au cours des ve et vie siècles. *Un écho de la doctrine des cycles se trouve dans le sermon du Pèlerinage* d'adieu, de l'an 10, à la fin duquel il devait se produire un embolisme que le Prophète interdit.

d) Les coïncidences justificatives :

En 637, *ᶜOmar redistribue idéologiquement les 12 mois purgés d'embolisme jusqu'à* l'hégire. Il trouve que le Prophète est arrivé à Médine un lundi 12 de Dhu l-H'ijja et il choisit le Moh'arrem suivant pour début de l'année et de l'ère musulmanes. *Ensuite vinrent les chroniqueurs qui recueillent* les traditions locales, disant que cette arrivée eut lieu le lundi 12 Rabîᶜ I. La date est exacte, mais selon le calendrier embolistique. C'était le 28 juin 622. Les auteurs des siècles suivants, ne connaissant plus que le calendrier officiel, y cherchent la date : le 12 Rabîᶜ I est un vendredi (24 septembre). Et ils disent de plus que le calife choisit pour première année de l'hégire celle *au cours de laquelle* Mahomet se rendit à Médine. ᶜOmar se trouve avoir agi avec inconséquence, et la date de l'hégire est avancée de trois mois.

Quantité des sept premières années de l'hégire peuvent être ainsi remises en place ; c'est une restitution de trois mois aux annales musulmanes.

II. — M. Pesle montre que, dans l'Islam :

a) La tutelle est faite dans l'intérêt du pupille et non du tuteur ;

b) La femme mariée ne peut être émancipée que 7 ans après son mariage. La vierge est émancipée de droit quand elle a atteint 40 ou 50 ans, d'après les auteurs. La femme musulmane n'est appelée à exercer la tutelle que dans de très rares cas ;

c) Le cadi est appelé à l'exercer à défaut du père et du tuteur testamentaire désigné après lui. La loi lui assigne un droit de contrôle sur la tutelle exercée par le père et le tuteur testamentaire ; ce droit est beaucoup plus étendu dans ce dernier cas que dans le premier.

SÉANCE DU 25 MAI

1° A. GATEAU : *Introduction à l'étude du vocabulaire maritime en Tunisie et technologie d'un type de voilier.*

2° G.-S. COLIN : *L'impôt sur le capital dans l'État musulman : théorie et pratique.*

I. — M. Gateau expose les raisons qui justifient une enquête linguistique générale sur le vocabulaire maritime autour du bassin méditerranéen, pour compléter les quelques monographies déjà entreprises. Il esquisse, d'après les textes de géographes et chroniqueurs arabes, malheureusement fort avares de termes techniques, les destinées maritimes de l'Islam méditerranéen, spécialement sur les côtes tunisiennes. Partout, l'influence gréco-romane se fait sentir, tant dans la technique nautique que dans la technologie.

Il étudie, en se basant sur les conditions historiques, les influences :

a) D'un substrat local gréco-latin, sur les côtes conquises par l'Islam ;

b) Des langues gréco-romanes, notamment des divers dialectes italiens ;

c) Du maltais et du turc.

Cet exposé théorique est illustré par la technologie d'un type de voilier du golfe de Gabès, le *lûd*, qui conserve encore quelques termes arabes techniques, par calque ou par emprunt à la langue courante, au milieu d'une importante proportion d'emprunts aux dialectes gréco-romans, et particulièrement italiens. M. Gateau expose les diverses étymologies possibles, ainsi que les règles relatives à l'accent d'intensité, en faisant toutes réserves, à cause de l'incertitude des bases de départ, qui rend si difficile l'étude du traitement phonétique des emprunts. Seule, la comparaison des multiples enquêtes, quand elles auront été réalisées, permettra sans doute, avec le concours d'hellénistes et de romanistes, de dénouer l'imbroglio linguistique méditerranéen.

II. — La *zakat*, seul impôt que la loi coranique exige des musulmans, ne s'applique pas seulement aux troupeaux et aux récoltes, mais aussi au capital-espèces détenu durant une année entière. Pour ce dernier, le taux prévu est de 2,50 %. Cet impôt a un caractère religieux très marqué ; c'est un geste sacrificiel, fait aussi dans un but consolidatoire, dans l'espérance que Dieu fera fructifier le reste.

Pourtant, si les souverains musulmans ont toujours veillé activement à la perception de la *zakat* sur les troupeaux et les récoltes, recourant même à des expéditions pour faire payer les tribus récalcitrantes, il ne paraît pas qu'ils aient jamais agi de façon analogue pour l'impôt sur le capital, dont l'acquittement a été laissé à la bonne volonté des contribuables. Durant les premiers siècles de l'Islam, le butin de la guerre sainte, les impôts perçus sur les non-musulmans vaincus, suffisaient à alimenter le Trésor. Mais quand ces sources de revenus diminuèrent, loin de se décider à percevoir l'impôt sur le capital, l'État musulman recourut à toutes sortes d'impôts indirects contraires à l'esprit du Coran.

M. G.-S. Colin essaie d'expliquer cette situation en faisant intervenir la notion de lutte de classe. L'État musulman est essentiellement constitué par une oligarchie de familles bourgeoises, qui lui fournissent, avec ses agents d'autorité, ses capitalistes, et aussi les intellectuels chargés de commenter, enseigner et appliquer la loi coranique. Un tel consortium d'intérêts devait parvenir aisément à transformer l'obligation de l'impôt sur le capital en une sorte d'aumône volontaire. Mais pareille latitude a toujours été refusée aux paysans. Il n'est pas jusqu'à notre tertib marocain qui ne consacre un tel état de choses.

Pour terminer, M. Colin signale qu'à sa connaissance un seul souverain marocain, le sultan ᶜalaouite Moh'ammed I (1757-1789), semble avoir fait un effort pour inciter ses sujets à verser l'impôt sur le capital. Sur ses monnaies d'argent, frappées en 1780 à Tétouan et à Marrakech, on peut lire les versets coraniques invitant à payer la *zakat* pour l'or et l'argent, et prévenant les réfractaires des châtiments qui les attendent dans l'autre monde. L'innovation fut sans doute peu goûtée, car elle ne dura qu'un an.

Bibliographie

CHRONIQUE DE BIBLIOGRAPHIE ESPAGNOLE ET PORTUGAISE (1)

I. — Sources et textes.

79. — ANONYME. *Relaciones entre España y Marruecos. Safi envia cereales a Càdiz, asolada por el hambre en 1468.* Dans *Mauritania* (Tanger), mai 1943, p. 132. Document daté de Cadix, 2 juillet 1468, et conservé aux Archives municipales de Jerez de la Frontera. Cf. chroniques précédentes, n°s 3, 6, 20, 24, 36, 47, 73. Je rappelle que j'ai signalé que, dès 1452, Jerez était une base de ravitaillement pour les entreprises marocaines des Portugais (*Les places portugaises du Maroc et le commerce d'Andalousie*, p. 148, n. 5).

80 — ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA. *Documentos inéditos de Marrocos. Chancelaria de D. João II.* Publicação dirigida pelo académico P.M. LARANJO COELHO em execução do plano elaborado pelo antigo académico efectivo Prof. Dr. DAVID LOPES. Volume I. Imprensa Nacional de Lisboa, MCMXLIII, 21 × 30, XI + 441 pages. Le présent recueil fait suite aux publications qui ont été entreprises en 1915 par l'Académie des Sciences de Lisbonne (cf. *Hespéris*, VII, 1927, p. 35-45). Il groupe 379 pièces et ne recouvre qu'une partie — la plus longue, à vrai dire — du règne de Jean II de Portugal, qui monta sur le trône en 1481 et mourut en 1495 : les documents s'échelonnent en effet du 17 septembre 1481 au 28 décembre 1492. La plupart d'entre eux sont des lettres de pardon : accordées pour des fautes variées — homicides, violences, évasions ou complicités d'évasion, délits contre les mœurs, — celles-ci concernent des individus dont la peine est commuée en celle de l'exil au Maroc, ou dont l'exil au Maroc est purement et simplement remis. C'est dire leur intérêt très vif pour l'histoire de la société, des mœurs et des institutions au Portugal vers la fin du XVe siècle. Les n°s IV, VII, XIX, XL, LVII, LXXVII, CIX, CL, CCXXIV, CCXXV, CCLXVIII, CCLXXX, CCCXLI, CCCXLII, CCCXLIII, CCCXLIV, CCCLIII, CCCLXII, CCCLXVI et CCCLXXV sont à signaler pour l'histoire des juifs du Portugal et du Maroc, les n°s IV, VII, LXIX, CCX et CCCXXXI pour l'histoire de la médecine. Les pièces qui intéressent l'histoire intérieure des places luso-marocaines sont en minorité : elles se rapportent essentiellement à des nominations de gouverneurs et de fonctionnaires et fournissent de précieux repères chronologiques. La date des documents explique qu'il n'y soit guère question que de Ceuta, El-Qsar es-Seghîr, Tanger et Arzila. Mais on relève en 1484 une mention de la Casa do Cavaleiro, où l'on voit un bateau portugais aller charger du blé (n° CLII), et l'expédition de la Graciosa en 1489 est fréquemment évoquée. La mention, dans une pièce du 6 juillet 1491 n° CCCLIII, p. 367), de la place d'Oran, où l'on voit également se rendre un bâtiment portugais, doit être mise en relations avec l'existence dans cette ville, à la fin du XVe siècle, d'une factorerie portugaise sur laquelle on se reportera à l'*Arquivo histórico português*, V, 1907, p. 324-325, et à mon article *La factorerie portugaise d'Oran*, à paraître dans le tome V des *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* d'Alger. Des informa-

(1) Voir *Hespéris*, 1941, p. 101-108 ; 1942, p. 89-94, et 1943, p 223-227.

tions relatives à Safi confirment que, dans le Maroc méridional, l'établissement de la puissance portugaise fut préparé de longue main (cf. CENIVAL, *Sources inédites*, Portugal, I, Paris, 1934, p. 1-102 et p. 151-161). Dès 1479 (p. 20) on voit un juif de Lisbonne commercer avec Safi. Mais il y a lieu surtout d'attirer l'attention sur la pièce qui porte la date du 11 août 1491 et le nº CCCLVIII (p. 372-373) : l'intéressé, Afonso Pires, y est condamné à aller participer aux travaux que le roi de Portugal fait exécuter dans sa place de Safi, *servir nas abras que ora o dito senhor manda fazer na seu luguar de Çafy* ; il partira par la première caravelle et se mettra à la disposition du caïd et capitaine qui représente le Roi, *se apresentara perante o alcayde e capitam que hy por nós estaa*... Il ne faudrait pas conclure de ce passage que dès 1491 il y avait à Safi un capitaine, c'est-à-dire un gouverneur portugais : le texte veut désigner un seul personnage — et non deux, — le caïd de Safi qui avait reçu l'investiture du roi de Portugal. Depuis que la ville avait accepté la suzeraineté de celui-ci, c'est-à-dire depuis une date antérieure au 28 août 1481, les pièces officielles parlent d'elle comme si les Portugais y étaient effectivement établis (cf. CENIVAL, *loc. cit.*, surtout p. 25-30, p. 36-47, p. 51-62, et p. 151-161). Pour Azemmour, le présent recueil n'apporte rien d'aussi intéressant : la lettre de Jean II aux habitants de la ville (nº CLXXXV, p. 193-194), datée du 3 juillet 1486, figure déjà au tome I de la série Portugal des *Sources inédites*, dont elle constitue le premier document (p. 4-8) : la pièce nº CXCVIII (p. 206), du 24 septembre 1486, qui ordonne au facteur d'Azemmour Martim Reinel de verser une rente à *Homar Bemuça* pour services rendus au Portugal, ne manque pas d'intérêt dans sa brièveté. Plusieurs documents de 1490-1491 (nºs CCCXX, CCCXXIII, CCCXXXII et CCCLIII) mentionnent l'expédition contre Targa et *Camiçe*, *Çamiçe*, et la destruction de ces deux localités ; il s'agit d'un fait d'armes qui semble devoir être placé dans les six premiers mois de 1490 et dont parlent les chroniques de Jean II : Targa était une bourgade sur la côte de la Méditerranée, et *Camiçe* — probablement un Souk el-Khemis — se trouvait dans la région d'El-Qsar es-Seghîr (cf. Robert RICARD, *Le Maroc septentrional au* XVᵉ *siècle d'après les chroniques portugaises*, *Hespéris*, XXIII, 1936, p. 135). Relevons encore quelques détails : le nº CXX (p. 133), du 8 juin 1484, signale la présence à Tanger d'un Génois, sans doute commerçant. Deux pièces rappellent aussi l'importance des rapports entre le Maroc portugais et l'Andalousie espagnole, sur lesquels MM. Tomás García Figueras, Hipólito Sancho et moi-même avons si souvent attiré l'attention (cf. les nºˢ 3, 6, 20, 24, 36, 47, 73, 79, 95, 98 et 99, des présentes chroniques) ; le nº CLXXII (p. 182), du 22 avril 1486, attribue une rente à l'*alcaide mayor* de Rota en Andalousie (2), Juan Sánchez, pour l'aide qu'il a apportée à Alphonse V et à Jean II dans la guerre contre les Maures ; le nº CCCLXXVII (p. 393-395), du 1ᵉʳ août 1492, atteste l'existence d'un commerce frauduleux entre un fonctionnaire d'Arzila et un habitant du Puerto de Santa María. Enfin le nº CCCXXIX (p. 340-342) contient un intéressant résumé de la carrière de Pero de Alcáçova, qui participa à la prise d'El-Qsar es-Seghîr en 1458 et dont les missions au Maroc préparèrent efficacement la prise d'Arzila et l'occupation de Tanger en 1471.

La présentation des documents est excellente. Quelques notes n'eussent pas été complètement inutiles, et j'ai relevé un certain nombre d'omissions dans l'index alphabétique. Au nº XIV, p. 15, il faut lire *Jaco* ou *Jacob Marcos* (comme à la p. 31 et à la p. 220), au lieu de *Taco*. De même le nº XXVII comporte très probablement une faute de lecture : il faut à la p. 29 lire non pas *Joham de Salamanca*, mais *Joham* ou *Joam de Sam Lucar*, comme on le trouve deux fois à la p. 30 ; l'index ne connaît d'ailleurs que la seconde forme. Enfin à la p. 299 il faut certainement corriger *Avilla* en *Tavilla* (Tavira) ; *Avila* n'a donc pas de raison d'être dans l'index (p. 427) : il ne s'agit aucunement de la patrie de sainte Thérèse.

---

(2) C'est par erreur que le sommaire de la pièce porte : *alcaide maior da frota de Andaluzia*. La lecture du texte lui-même permet facilement la correction. *Rota* est d'ailleurs mentionnée dans un autre document, p. 354. Mais le mot est omis dans l'index alphabétique. En revanche, Juan Sanchez y est bien qualifié d'*alcaide maior da Rota em Andaluzia* (p. 438).

81. — Antonio Ibot. *Fuentes históricas españolas en la Biblioteca del Palacio Nacional de Mafra (Portugal)*, Madrid, 1942, 11 × 16, 155 pages (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto « Nicolás Antonio ». Colección Bibliográfica dirigida por Joaquín de Entrambasaguas, vol. II). Les nos 331-338 et 340-350 se rapportent soit à des engagements navals avec des corsaires barbaresques, soit à l'histoire d'Oran, soit à l'histoire de Ceuta.

82. — Martín Almagro. *La lápida española de « La Goleta de Túnez »*, dans *Africa*, nos 19-20, juillet-août 1943, p. 57-59, ill. Dans toute la première partie de cet article, l'auteur s'inspire largement, parfois littéralement, mais sans le citer, du travail de Louis Poinssot et Raymond Lantier, *L'inscription espagnole de la citadelle de La Goulette*, dans *Mémorial Henri Basset*, 2 vol., Paris, 1928, II, p. 185-196

83. — *Novelas moriscas*, Editorial Hesperos, Barcelona, s.d. (1943), 11 × 17 ½, 240 pages. Ce recueil comprend cinq nouvelles : *Abindarráez y Jarifa*, tirée de la *Diana* de Montemayor ; *Tuzani y Malcha*, des *Guerras civiles de Granada* de Pérez de Hita ; *Ozmín y Daraja*, du *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán ; *Xarife y Zoraida (o La libertad merecida)*, des *Jornadas alegres* de Castillo Solórzano ; et le *Cautivo* de Cervantes. Seules les deux dernières sont africaines, tandis que les autres se rattachent à la littérature grenadine. Encore doit-on remarquer qu'africaine par son cadre, la nouvelle de Castillo Solórzano est grenadine par son esprit : c'est la même galanterie chevaleresque et le même romanesque conventionnel que chez Pérez de Hita. Le livre débute par une excellente introduction de M. Manuel de Montolíu sur *La materia morisca en la literatura española*.

84. — P. Henry Koehler. *Comment le Bx Jean de Prado et son compagnon arrivèrent à Mazagan et du séjour qu'ils y firent*, dans *Le Maroc catholique*, 24e année, no 7, Rabat, juillet 1943, p. 149-153. Extrait de la traduction française du *Viaje espiritual* (1644) du P. Matías de S. Francisco, compagnon du Bx. Jean de Prado, à paraître prochainement. Il ne m'a pas été possible de la confronter avec l'original, aujourd'hui rarissime.

85. — Anonyme. *Real Cédula de 30 de Abril de 1656. Concede S. M. el Señor D. Felipe 4° varios privilegios a los naturales de Ceuta.* Dans *Mauritania*, août 1943, p. 233-234.

86. — Atanasio López, O.F.M. *Cristianos cautivos en Marruecos, Relación inédita de 1724*, dans *Mauritania*, septembre 1943, p. 245-249. Traduction italienne du texte original en castillan, aujourd'hui perdu. La moitié environ des captifs rachetés (trente) étaient des soldats de la garnison de Larache, perdue par les Espagnols en 1689.

87. — José López, O.F.M., *Redención de Cautivos en Marruecos, Extracto de la « Relación » del rescate de 30 cautivos en el año 1724*, dans *Mauritania*, novembre 1943, p. 321-324. Cet article complète le précédent.

88. — P. L., *Compendio de una carta del P. Fr. Manuel del Rosario, Guardián de Mequínez y Vice-Prefecto, enviada al Provincial de la de San Diego de Andalucía, refiriéndole los sucesos de los días 3 y 4 de Agosto de 1728*, dans *Mauritania*, juillet 1943, p. 181-182. Ce document, conservé à Rome aux Archives de la Curie généralice des Franciscains, se rapporte à un soulèvement de la garde noire à Meknès pendant la période d'anarchie qui suivit la mort du sultan Moulay Ismaïl. Le couvent des Franciscains fut pillé et détruit, deux religieux furent massacrés et trois autres blessés.

89. — Eduardo Brazão, *Diário do 4° Conde da Ericeira, D. Francisco Xavier de Meneses (1731-1733)*, dans *Biblos* (Coïmbre), vol. XVIII, 1942, tome II, p. 425-496. Cette partie du journal du comte d'Ericeira recouvre la période qui va du 3 mars au 29 décembre 1733. Elle apporte quelques indications sur l'histoire de Mazagan (p. 488, p. 491, p. 493, p. 494), et sur celle des Espagnols en Algérie (p. 425, p. 427, p. 434, p. 447, p. 453, p. 470, p. 476).

90. — *Viajes por Africa y Asia realizados y explicados por* Domingo Badía y Leblich *utilizando el nombre de príncipe Ali Bey el Abbassí*, Barcelone, s. d. (1943), 15 × 21 ½, 512 pages, ill. La première édition des *Voyages* d'Ali Bey a paru à Paris en 1814 en langue française. Elle a été suivie presque aussitôt d'une traduction anglaise (Londres,

1816), *et*, *plus longtemps après*, *d'une traduction espagnole* (Valence, 1836). C'est cette dernière que reproduit la présente édition, d'autant plus souhaitée et d'autant plus utile que les seules éditions ou traductions récentes et accessibles étaient jusqu'ici les catalanes (trois en moins de quarante ans : Barcelone, 1888, 1892 et 1926 !). On sait que toute la première partie du livre (p. 19-167) est consacrée au Maroc : l'explorateur espagnol y séjourna en 1803-1805. On sait d'autre part que Badía figure parmi les rares Européens qui ont réussi à visiter La Mecque (1807) et l'importance des pages où il raconte son pèlerinage. L'édition ne comporte presque aucun commentaire ; c'était peut-être la solution la plus sage. Voir le n° 108.

91. — Vicente Recio, O.F.M., *Marruecos a mediados del siglo* XIX, *según el relato de un aventurero navarro*, dans *Africa*, nos 19-20, juillet-août 1943, p. 40-43, ill. Il s'agit d'un forçat nommé Eleuterio Ochova y Delgado, qui s'échappa de Melilla en 1848, se fit Maure, exerça différents métiers, et rédigea en 1865 des souvenirs dont le manuscrit est conservé à la Bibliothèque de la mission franciscaine de Tétouan. Le P. Recio a l'intention de publier ce texte qui, d'après son analyse et ses citations, ne semble en effet pas manquer d'intérêt.

II. — Ouvrages et articles.

92. — A. Ballesteros Beretta. *La toma de Salé en tiempos de Alfonso el Sabio*, dans *Al-Andalus*, VIII, 1943, fasc. 1, p. 89-128. Après avoir étudié minutieusement les antécédents de l'expédition et les différents textes où elle se trouve mentionnée, M. Ballesteros conclut que Salé tomba au pouvoir des chrétiens le 2 septembre 1260 et que ces chrétiens étaient des Castillans. Les remarques de l'auteur sur les confusions possibles entre Cadix (Câdiz, Caliz, Calez, Cales) et Salé (Çalé) sont tout à fait judicieuses : ces confusions se sont même étendues à notre ville de Calais. A signaler la découverte par M. Ballesteros d'un nouvel évêque de Ceuta, Fr. Lorenzo de Portugal (p. 101-105), dont l'existence avait échappé au P. Atanasio López (cf. *Hespéris*, 1942, p. 91, n° 40). On trouvera d'ailleurs dans le présent fascicule, sous la signature de M. H. Terrasse, une analyse détaillée du travail de M. Ballesteros.

93. — Joaquim Bensaude. *A cruzada do Infante D. Henrique*, Lisbonne, 1942-1943, 16 × 22 ½, 123 pages. M. Bensaude a réuni dans ce petit volume un certain nombre de travaux dispersés. Sa thèse essentielle est que les entreprises de l'infant Henri le Navigateur constituent dans leur ensemble une véritable croisade contre l'Islam et représentent à ce titre la suite des croisades médiévales. La conquête des villes marocaines était un coup direct, les découvertes maritimes avaient pour but indirect et lointain de prendre à revers l'Islam oriental et de l'atteindre dans sa puissance économique en ruinant son commerce.

94. — F. Guillén Robles. *Estudios sobre la dominación de los españoles en Berbería: las cabalgadas*, dans *Mauritania*, septembre 1943, p. 261-265. Reproduction d'un important article paru autrefois dans une revue espagnole (*España moderna* ?), mais dont la direction de *Mauritania* ne donne pas la référence précise.

95. — Hipólito Sancho. *Las entradas de Pedro de Vera en Berbería*, dans *Mauritania*, décembre 1943, p. 356-357, et janvier 1944, p. 27-28. M. Sancho parvient à la conclusion que les expéditions de Pedro de Vera en Berbérie comme *alcaide* de Cadix doivent se placer en 1460-1463, en particulier les expéditions de Larache et de Fédala ; mais d'autres expéditions, parties de Jerez, peuvent avoir eu lieu à d'autres dates, sous le même commandement de Pedro de Vera.

96. — Rafael Fernandez de Castro y Pedrera. *Los primeros exploradores de la costa de Melilla*, dans *Africa*, nos 19-20, juillet-août 1943, p. 30-33, ill. Complète l'*Introduction* du comte de Castries aux *Sources inédites*, Espagne, I, Paris, 1921.

95. — Hipólito Sancho. *Las entradas de Pedro de Vera en Berbería*, dans *Mauritania*, juillet 1943, p. 197-200. Reproduction de l'article paru dans *España moderna* en 1894.

98. — Hipólito SANCHO. *Un foco de cooperación española a la obra portuguesa en Africa, Jerez de la Frontera y el Puerto de Santa Maria (1500-1550)*, dans *Mauritania*, avril 1943, p. 93-96, mai 1943, p. 123-126, juillet 1943, p. 183-185, août 1943, p. 218-220, septembre 1943, p. 257-260, octobre 1943, p. 276-279, et novembre 1943, p. 325-328. Important article d'ensemble, où l'excellent érudit essaie de mettre au point, en partant à la fois des travaux antérieurs et des documents inédits qu'il a découverts, un problème dont l'étude semble aujourd'hui mûre (cf. nos 3, 6, 20, 24, 36, 47, 73, 79, 80, 95 et 99). Parmi les éléments nouveaux, je signalerai, en 1467, une expédition des Portugais de Ceuta contre les musulmans du royaume de Grenade (p. 94), et des expéditions andalouses, en 1479, 1480, 1483 et 1485, dans la région de Tanger, en liaison avec les Portugais (p. 124). Le lecteur curieux aura intérêt à confronter les conclusions auxquelles est arrivé M. Sancho sur les facteurs portugais d'Andalousie et celles auxquelles j'ai abouti de mon côté, dans un article sur le même sujet, qui doit paraître à Lisbonne dans un volume consacré à la mémoire de Pierre de Cenival et de David Lopes ; car nous avons travaillé indépendamment l'un de l'autre. Une comparaison détaillée ne saurait trouver place ici. La liste des facteurs que donne M. Sancho aux pp. 219-220 n'est pas très différente de celle que j'ai établie pour la factorerie portugaise de Málaga. La divergence essentielle, c'est que j'ai cru pouvoir distinguer de façon permanente la factorerie du Puerto de celle de Málaga. M. Sancho, qui a sur moi la supériorité d'avoir pu étudier les documents inédits des archives d'Andalousie, est parvenu à des conclusions plus nuancées : au début, le facteur réside surtout à Málaga, mais il est amené à faire des voyages de plus en plus longs et de plus en plus fréquents à Jerez et au Puerto ; on aboutit ainsi au dédoublement (Málaga-Puerto) de la factorerie (1540-1550) ; puis, après 1550, la factorerie du Puerto absorbe celle de Málaga.

99. — Hipólito SANCHO. *La piratería mahometana en las costas andaluzas de Gibraltar al Guadalquivir durante la primera mitad del siglo* XVI, dans *Mauritania*, janvier 1944, p. 9-12, février 1944, p. 37-38, et mars 1944, p. 78-82. Ce travail complète le précédent. M. Sancho étudie la situation de la côte occidentale d'Andalousie, dont l'organisation défensive contre la piraterie laissait beaucoup à désirer, différentes attaques exécutées par les corsaires barbaresques, et le problème des captifs qui en était la conséquence.

100. — Antonio RUMEU DE ARMAS. *La verdad sobre Santa Cruz de Mar Pequeña*, dans *Africa*, no 22, octobre 1943, p. 15-19, ill. Le titre de cet article ne manque pas de hardiesse, voire de présomption. L'auteur situe Mar Pequeña à Agadir. Il se fonde pour cela sur des textes dont la signification n'est pas claire, et auxquels il donne sans doute une portée excessive. En outre, il ignore nécessairement toutes les pièces des archives portugaises sur Agadir qui demeurent encore inédites : s'il les avait connues, il aurait hésité à dire que la présence continue des Portugais à Agadir de 1505 à 1541 était « une pure fiction » (p. 18). Ecrivant dans une revue de caractère ouvertement politique, M. Rumeu de Armas a la loyauté de ne pas dissimuler que sa démonstration est destinée à appuyer les revendications espagnoles. Mais, dans ces conditions, il paraît dépourvu d'autorité quand il reproche à Pierre de Cenival et à Frédéric de La Chapelle d'avoir mis l'histoire au service de la politique dans leur excellent mémoire de 1935 (*Hespéris*, XXI, 1935, p. 19-77).

101. — Aubrey F.-G. BELL. *Um humanista português, Damião de Góis*, trad. portugaise d'António Alvaro Doria, Lisbonne, 1942, Ediçoẽs « Ocidente », 13 x 18 ½, 113 pages. Je ne signale cette grosse brochure qu'à cause de l'intérêt qui s'attache pour nous à la figure de Damião de Góis. L'auteur rappelle p. 14 que le grand-père du chroniqueur, Gomes Dias de Góis, prit part à l'expédition de Ceuta en 1415. Le traducteur a réuni en appendice toutes les lettres portugaises connues de Góis (l'autre partie de la correspondance de celui-ci est en latin) ; très curieuses et très instructives en elles-mêmes, elles sont étrangères à l'histoire du Maroc.

102. — José da SILVA FIGUEIREDO. *Os peninsulares nas « guildas » de Flandres (Bruges et Antuerpia)*, Lisbonne, 1941, 16 ½ x 24, 215 pages. Cet ouvrage n'intéresse pas l'histoire de l'Afrique du Nord. Mais on remarque avec curiosité (p. 103) la présence d'un « Antonio Rodrigues de Azamor » à Anvers en 1572.

103. — GUILLÉN ROBLES. *Una embajada española a Marruecos en 1579*, dans *Mauritania*, février 1944, p. 53-56, et mars 1944, p. 65-68. Article ancien, paru dans *España moderna*, que la revue reproduit utilement, mais sans en donner la référence exacte. Il s'agit de l'ambassade de Pedro Vanegas de Córdoba.

104. — R. COINDREAU. *La casbah de Mehdia*, Préface de Henri Terrasse, IV + 53 pages dactylographiées, Rabat, juillet 1943. Bien que le malheur des temps n'ait pas permis à l'auteur de le faire imprimer, et que je n'en aie eu connaissance que sous la forme d'une copie dactylographiée, il importe de signaler ici ce travail, qui constitue une excellente et précieuse mise au point. L'auteur consacre un chapitre à l'expédition portugaise de 1515, qu'il raconte d'après les *Sources inédites* et la chronique de Damião de Góis, et un autre à l'occupation espagnole de 1614 à 1681. M. Coindreau a étudié avec beaucoup de soin et de méthode le site et les ruines de Mehdia, et les nouveautés qu'il apporte sont surtout d'ordre archéologique ou topographique. Il a été ainsi amené à rectifier les vues de Pierre de Cenival, qui plaçait l'éphémère forteresse portugaise de 1515 entre la colline et le Sebou. Après un examen approfondi des lieux, M. Coindreau conclut que le château fut bien construit au pied de la colline, mais sur la face ouest de celle-ci, non du côté du fleuve. De toute manière, on peut affirmer qu'il ne reste aucune trace de la tentative portugaise, tandis que l'occupation espagnole, beaucoup plus durable, a laissé des vestiges nombreux et importants.

105. — Rafael FERNANDEZ DE CASTRO Y PEDRERA. *El Fuerte de San Miguel, en la Ciudad de Melilla*, dans *Mauritania*, mars 1943, p. 70-72, ill. Ce fort, construit au début du XVIIIe siècle, vient d'être démoli conformément au plan d'urbanisation du centre de Melilla.

106. — José LÓPEZ, O.F.M. *Las Embajadas de El-Gazel a España y la de Jorge Juan a Marruecos fueron preparadas por el Misionero Franciscano Padre Bartolomé Girón (Año 1766)*, dans *Mauritania*, avril 1943, p. 97-101. L'auteur utilise ou signale quelques documents qui paraissent inédits. Son travail complète de manière intéressante les publications antérieures (voir en particulier les chroniques précédentes, n°s 29, 77 et 78).

107. — Vicente RODRÍGUEZ CASADO. *La embajada del talbe* (sic) *Sidi Mohamed ben Otmán en 1780*, dans *Hispania*, n° XIII, octobre-décembre 1943, p. 598-611. Comme les n°s 77 et 78 de la chronique précédente, cet article a le mérite d'être fondé sur l'étude consciencieuse des documents d'archives. Malheureusement il appelle les mêmes réserves. L'auteur explique que pour éviter des confusions il conserve dans les noms arabes la graphie qu'emploient les documents du XVIIIe siècle. Mais les transcriptions de cette époque sont complètement anarchiques et par là même ne font qu'augmenter cette confusion que l'on veut éviter. En outre, j'avoue que la solution me semble vraiment bien paresseuse, et il ne manque pas en Espagne d'excellents arabisants qui auraient pu apporter leur concours à M. Rodriguez Casado. Quant à l'événement même qui fait l'objet de ce travail, il ne paraît pas avoir été de grande conséquence dans l'histoire des relations entre le Maroc et l'Espagne.

108. — Augusto CASAS. *Ali-Bey, Vida, viajes y aventuras de Don Domingo Badía*, Barcelone, s. d. (1943), 14 × 21, 339 pages, ill. Cette biographie, agréablement menée, tire son principal intérêt de la reproduction, au cours du récit, d'un certain nombre de documents inédits, extraits en général de la collection Toda, aux Archives municipales de Barcelone. Voir le n° 90.

Alger, 15 avril 1944.

Robert RICARD.

COMPTES RENDUS

J. Sauvaget. — *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du* XIX*e siècle.* 1 vol. in-4° de XIII et 213 pp. avec un album de LXX planches. Paris, Geuthner, 1941.

M. Jean Sauvaget nous donne sous ce titre le résultat de seize années d'observations et de travail sur l'une des villes d'Orient les plus attachantes, par sa longue histoire, son rôle politique et commercial, ses expansions et ses décadences successives. A vrai dire, en étudiant l'évolution d'Alep pendant trois millénaires, c'est toute la vie des cités de la Syrie que l'auteur évoque en même temps. Son histoire ne diffère pas essentiellement de celle de Saïda, de Damas, de Tripoli, de Homs ou de Lattaquié. M. Jean Sauvaget, qui connaît parfaitement toutes ces autres cités, sait à l'occasion établir avec elles des rapprochements heureux.

Alep est « une ville de contact dans un pays de contact » ; une ville méditerranéenne dont la croissance est essentiellement liée à l'expansion du commerce et à un mouvement d'échanges qui dépasse de beaucoup les limites géographiques de la Syrie elle-même. En étudiant ses monuments et le développement de son plan, on peut en même temps juger de la valeur des civilisations qui se sont succédé en un même lieu.

M. Jean Sauvaget procède avec une rigoureuse méthode. Non seulement il a étudié patiemment, les uns après les autres, tous les monuments dignes d'intérêt de la ville, mais il s'est attaché à faire des inventaires complets, quartier par quartier, et à restituer les plans successifs de la cité depuis les âges les plus lointains jusqu'au moment où l'économie européenne au milieu du XIXe siècle, est venue définitivement détruire l'équilibre local.

Après avoir étudié comme il convient le climat et le cadre géographique, il s'efforce pour chaque grande période de la vie de la cité de composer quelques pages vigoureuses sur le cadre historique dans lequel elle a vécu, puis il examine quelles ont été les grandes conséquences des événements survenus dans la vie de la cité ; enfin les « données archéologiques » font l'objet, pour chaque période, d'une brève étude synthétique qui repose sur d'innombrables observations et une connaissance profonde des sources. M. Jean Sauvaget, qui possède ce sens très sûr de l'histoire de la Syrie, parvient à l'occasion, avec une ingéniosité remarquable, à suppléer, par la comparaison des événements survenus dans les cités voisines, aux nombreuses obscurités dues à l'insuffisance des données chronologiques et au silence des textes.

L'ouvrage que M. J. Sauvaget donne ainsi au public est sans analogue parmi nos productions scientifiques modernes. Il peut servir d'exemple pour l'étude approfondie des grandes cités de l'Islam qui n'ont jusqu'à présent pas fait l'objet, on ne sait pourquoi, de monographies historiques et archéologiques qui eussent dû cependant tenter les savants.



Après avoir rapidement traité des origines, au temps où la ville d'Alep n'était encore autour de son « tell » qu'une petite bourgade à peine différenciée, et dont le développement ne s'explique alors que par la présence d'une colline favorable à la construction d'une citadelle, l'auteur s'étend largement sur la ville hellénistique et romaine (233 av. J.-C.-298 J.-C.). La ville séleucide, Bérée, fondée, en même temps que bien d'autres, selon un plan régulier, en quadrillage, est ce que nous appellerions aujourd'hui en Algérie une ville de colonisation. Elle est peuplée d'étrangers au pays qui feront rayonner à grande distance l'hellénisme. Semblable à « une île grecque battue des flots d'une mer barbare », elle traversera de longs siècles sous des dominations successives avant de perdre son organisation interne et son plan primitif. La

conquête romaine laisse prospérer ses institutions. Son enceinte, sa citadelle, ses canalisations d'eau potable, l'Agora, subsisteront pendant treize siècles, en ne subissant que des remaniements peu considérables. Les éléments indigènes qui se sont juxtaposés aux colons au cours des temps n'auront pendant longtemps qu'une importance secondaire. Aussi « la création de Bérée apparaît-elle en définitive comme la véritable fondation d'Alep en tant que centre urbain ».

La ville byzantine ne sera que l'héritière de la ville séleucide et romaine. Elle *s'augmente à l'extérieur de faubourgs peuplés de Bédouins en cours de sédentarisation.* Les nouveaux quartiers qui se forment ne suivent plus la tram géométrique observée pendant les siècles antérieurs dans la colonie séleucide, d'ailleurs elle-même bien conservée. Mais « dès ce moment apparaît un relâchement dans l'application des règlements de police urbaine, dans l'affaiblissement de l'autorité municipale, une dangereuse négligence à l'égard des principes de l'urbanisme ; bref un laisser-aller dans la gestion des intérêts de la cité. »

Lorsque se fonde l'empire arabe au temps des Califes (636-837) de grands changements surviennent dans les institutions. « Dans son horreur des privilèges d'exception, la loi musulmane se garde bien d'accorder aux villes un statut particulier. Elle ne connaît que l'oumma, la communauté des croyants, une par définition et indivisible, où l'organisation de l'État n'offre donc plus rien qui puisse remplacer les institutions municipales d'autrefois. » A ces institutions urbaines véritables succèdent celles de la h'isba et le moh'tasib a pour mission « d'ordonner le bien et d'interdire le mal ». « Il n'obéit pas à des principes techniques généraux, mais à des prescriptions théoriques et vagues, à moins qu'il ne règle sa conduite sur des cas trop précis et trop concrets et sur des exemples tirés de la vie de Mahomet. La fonction de moh'tasib apparaît comme une simple survivance capable d'agir sur le détail de la vie urbaine, mais impropre à la régir dans son ensemble. »

Les premières constructions, grande mosquée (voisine de la cathédrale), halles aux fruits et légumes, marchés forains, souks et basiliques (endroit clos avec des portes très solides, sorte de grande halle formant marché fermé) s'inspirent très largement de la tradition monumentale de la période antérieure.

Mais dès le temps des ᶜAbbasides, « la fonction religieuse de la grande mosquée va prendre le pas sur sa fonction politique, devant la complexité plus grande de l'appareil gouvernemental et surtout devant l'absolutisme qui réduira à une simple fiction l'ingérence de la communauté musulmane dans les affaires de l'État. Ainsi le temps du Califat marque pour le centre urbain une sorte d'expectative »...

A l'issue de cette période, ce n'est déjà plus tout à fait l'agglomération byzantine, mais ce n'est pas encore l'agglomération médiévale qui va bientôt naître « sous le signe de la misère et de la peur » (p. 82).

C'est pendant la période d'anarchie (837-1128) que va en effet apparaître une ville musulmane dont les caractères ne sont pas différents de la plupart des cités qui n'ont pas comme Alep le prestigieux passé de l'hellénisme. Sous le règne de Saïf ad-doula, en 962, Nicéphore Phocas emporte la ville, et après l'avoir saccagée pendant une semaine, ne laisse derrière lui qu'un monceau de ruines. Ces expéditions se renouvelleront par l'intervention des Fatimides, des Bédouins mirdassides et l'entrée en jeu des Turcs, qui serviront de préface à l'arrivée des Croisés. L'État franc, constitué aux portes d'Alep, fera peser sur la ville une menace constante. A l'instabilité politique s'ajoutent les querelles religieuses et la lutte entre Sunnites, Ismaéliens et Chiites modérés. La décadence de la cité est telle que l'approvisionnement d'eau dépend maintenant des citernes et de la rivière. La citadelle n'est plus le seul ouvrage militaire et en face d'elle un chérif, chef des milices locales, construit son palais. Les avenues antiques s'encombrent et se ferment. Surtout, il se constitue — et c'est là la grande innovation — dans la grande cité autrefois centralisée des quartiers clos qui vont devenir les cellules fondamentales de la vie urbaine. Mal à l'aise dans le quadrillage du plan antique, les habitants qui risquent chaque jour le massacre ou du moins le pillage, découpent des compartiments étanches, construisent des portes dans les rues

pour en barrer l'accès aux soldats maghrébins. Alep n'est plus qu' « une ville à l'abandon dont tous les organes essentiels ont cessé d'être propres aux fins pour lesquelles ils avaient été conçus et créés ; partout se sont substituées aux mesures de portée générale des initiatives individuelles, égoïstes et incohérentes ».

Chaque quartier va dès lors vivre ramassé sur lui-même, en garde contre tout ce qui vit en dehors de ses limites. Alep sera depuis cette époque une vraie ville musulmane (p. 108) et l'héritage antique sera près d'être entièrement dilapidé.

Alep, cependant, va redevenir une capitale, avant de se transformer à nouveau en grande cité commerçante. Sous les Zenguides et les ᶜAyyoubides (1128-1260), l'emprise de l'Islam va s'affirmer de plus en plus. Citadelle, grande mosquée, canalisations et souks sont presque entièrement reconstruits. La grande nouveauté, c'est surtout alors la construction de médressés pour affermir le sunnisme contre le chiisme ; d'autres fondations religieuses plus modestes pour l'enseignement du hadith, la construction d'un hôpital, enfin l'édification d'un palais de justice où se rend personnellement le souverain (Dar el-ᶜAdl) accentuent toujours davantage le caractère religieux de la ville et de l'État. Comme c'est le moment où les guerres contre les Francs développent le fanatisme, les églises et les synagogues sont presque toutes confisquées.

Tandis que la cité elle-même prend une personnalité nouvelle, les influences des faubourgs se développent. Aux Bédouins se juxtaposent désormais les Turcomans. Le *H'ad'er* qui rassemble les nouveaux venus devient un faubourg autonome. Dans les périodes de prospérité, lorsque l'activité commerciale reprend, se manifestent les tendances bien connues à l'époque moderne : celles de la formation de quartiers suburbains « en antenne » sur les routes du sud-ouest, du nord et de l'ouest conduisant aux grandes cités d'Orient et d'Occident (p. 175).

Mais Alep ne connaît plus les longues périodes de stabilité qui ont facilité autrefois sa croissance. L'anarchie et les guerres intérieures rendent précaire la situation des citadins et pendant 130 ans (1260-1390), Alep restera privé de remparts. On comprend dès lors que chaque quartier devienne « une ville fortifiée en miniature, capable de vivre un certain temps par elle-même », entrant en lutte contre les quartiers voisins qui d'ailleurs sont de même obsédés par le danger extérieur et intérieur.

Sous les Mamelouks (1250-1516), avec l'agrandissement nouveau de la ville, l'extension et la consolidation des faubourgs s'affirment davantage ainsi que la structure en quartiers. La grande mosquée des Omeyyades elle-même cesse de jouer un rôle particulier. De nombreuses mosquées de quartier s'élèvent. « L'unité de la ville s'effrite jusque sous le rapport du rituel religieux : les nécessités du culte elles-mêmes s'y trouvant assurées, chaque quartier devient une petite ville rigoureusement autonome qui offre à la vie sociale de ses habitants un cadre parfait. Toute leur existence peut désormais s'écouler sans qu'ils aient l'occasion d'en franchir les limites. » (p. 184).

La ville ottomane (1516-1831) va s'accroître encore. Tandis que le commerce avec l'Orient et l'Occident va se développer à nouveau, dans les cadres d'un grand Empire, nous assistons à la naissance d'une grande ville. « La cellule-mère, la vieille ville, celle qui correspondait à la colonie séleucide a éclaté et prolifère. » Mais bien des changements ont survenu à l'époque, en effet, qui ont modifié profondément la nature de la ville. Tout d'abord, les fortifications du moyen âge sont devenues sans utilité par suite de l'introduction de l'artillerie. Les remparts sont abandonnés à eux-mêmes. La citadelle elle-même n'a plus aucune valeur militaire. L'extension de la ville conduit à créer, un peu au hasard des nécessités, des canalisations nouvelles réalisant des captages de sources à plus ou moins grande distance. Plus encore qu'à l'époque antérieure, on ne construit plus de médressés mais de nouvelles mosquées pour chacun des nouveaux quartiers et faubourgs. Les Khans, entrepôts munis de logements de commerçants, connaissent un immense développement tandis que la ville joue un rôle économique toujours plus grand sur les marchés d'Orient. On observe aussi un succès croissant de l'institution des waqfs privés ; l'insécurité des fortunes, sous l'arbitraire du gouvernement, est telle qu'il devient nécessaire de les abriter. Alors se développent les placements immobiliers, abrités sous un vocable religieux et destinés

à alimenter une fondation pieuse. Les grands fonctionnaires enrichis, les commerçants heureux investissent alors des sommes importantes sur des superficies qui peuvent aller jusqu'à trois hectares. Les édifices comprennent en général un bâtiment cultuel puis des khans, des locaux pour les industries, des boutiques, etc... « Ces travaux se complètent les uns les autres d'une manière si heureuse qu'ils donnent finalement à la cité l'apparence souvent fallacieuse d'un ensemble monumental homogène. »

Toute cette floraison d'édifices participe d'une inspiration artistique nouvelle qui est celle de l'empire turc (p. 235). Par ses minarets et ses façades, ses coupoles, Alep prend peu à peu l'aspect d'une grande ville turque. Avec ses 250.000 habitants, elle est au XVIIIe siècle l'une des cités les plus animées de tout l'Orient.

Ainsi, quelles que soient les réserves qu'on puisse faire sur l'avenir, l'œuvre des Ottomans a été considérable. La ville d'Alep se transforme alors sous l'influence d'une cause économique : le commerce international et surtout occidental. C'est autour des khans, des grands entrepositaires européens que se reconstituent les souks, les industries, les groupements de corps de métiers qui donnent à la ville sa physionomie actuelle.

La conclusion de l'auteur, qui n'est pas insensible aux charmes de la vieille cité orientale, est cependant sévère pour une période dans laquelle abondent à ses yeux les signes de décadence : « l'Alep des Ottomans n'est qu'un trompe-l'œil : une façade somptueuse derrière laquelle il n'y a que des ruines ». « L'époque ottomane en effet n'a introduit dans l'évolution de la ville aucun fait nouveau qui modifie le sens dans lequel elle s'était engagée. Les facteurs de désagrégation subsistent et s'exagèrent même. La dissociation du centre urbain en compartiments étanches multiplie les causes de conflit entre les habitants, laisse enfin l'action toute-puissante de l'Europe apporter à la ville son seul élément positif de prospérité, dût-elle en retour, par un biais imprévisible, saper chaque jour plus dangereusement l'équilibre traditionnel de la société et de l'économie. »

M. Sauvaget n'entend d'ailleurs pas suivre les phases de cette décadence qui se précipite au cours du XIXe siècle jusqu'à présent. Il laissera « aux géographes » le soin de continuer l'œuvre de l'historien et ne s'attardera pas à nous décrire des aspects cependant bien intéressants et curieux de la ville contemporaine où se mêlent tant de peuples divers, soumis aux crises économiques et sociales ou politiques les plus redoutables. Nul n'était cependant mieux qualifié que l'auteur pour observer cette évolution moderne et en discerner le sens. Il est difficile d'imaginer que les faits sociaux et économiques que l'on peut observer de nos jours soient d'une nature essentiellement différente de celle qu'ils avaient un siècle plus tôt, et qu'en conséquence, les historiens doivent nécessairement céder la place aux géographes lorsqu'on approche des époques modernes.



Cette étude sur Alep, conduite avec une rigoureuse méthode et une science profonde de l'Orient, éveillera dans l'esprit du lecteur de longues réflexions.

Comme bien d'autres villes séleucides qui ont, tant bien que mal, survécu jusqu'à nos jours, Alep a conservé aux premiers temps de l'Islam un régime municipal qui par la suite tombera peu à peu en décadence. Il est certainement de la nature de la civilisation islamique de stériliser peu à peu les institutions urbaines, telles que l'hellénisme et Rome les ont conçues. De même à Antioche, à Damas, par exemple, on assiste aussi, vers le douzième siècle, à la décomposition de la cité en quartiers distincts, ce qui en ruine pour toujours l'unité. Il faut bien que l'instinct des hommes ait été puissant dans tous les cas semblables, pour qu'ils en arrivent à mutiler ainsi de la même manière le plan des villes antiques et à transformer complètement leur nature.

Mais il n'est pas moins curieux d'observer que partout ailleurs là même où il n'existait pas de plan antique, en Egypte et dans l'Occident musulman par exemple, la ville musulmane s'organise aussi spontanément en quartiers distincts qui connais-

sent entre eux une sorte de hiérarchie. En aucun cas, des institutions représentatives analogues à celles qui existent parfois dans les tribus ne se constituent. Dans l'Islam, le pouvoir vient d'en haut et on ne verra apparaître dans les divers quartiers que des hommes de garde ou des responsables de l'ordre désignés par le préfet de police ou par le caïd qui commande au nom du souverain.

Est-ce à dire pour autant qu'il soit impossible de concevoir de nos jours un urbanisme musulman qui trouverait ses principes dans l'existence d'habitudes sociales communes à de nombreuses villes. Nous manquons d'études comparatives assez nombreuses pour oser conclure par la négative et il est souvent trop tard pour pouvoir observer les faits. De nos jours à Alep, à Damas comme à Tunis et à Fès, les influences occidentales ont rétabli dans les cités naguère cloisonnées une intense circulation. Les portes séparées des quartiers ont disparu. Une unité se refait sans que cependant la vie des quartiers anciens ait entièrement cessé. Mais on peut parfois observer des faits intéressants : Lorsqu'il se crée de toutes pièces des villes indigènes nouvelles, comme aujourd'hui à Casablanca, près du palais du Sultan, ou bien lorsque les médinas éclatent dans leurs limites étroites et débordent en quartiers populeux, en faubourgs et en bidonvilles, là encore reparaît la notion traditionnelle de quartiers. Aussi l'urbaniste et l'administrateur auraient-ils aimé pouvoir prolonger leur méditation sur la ville d'Alep en compagnie de M. Sauvaget pendant un siècle encore. Ils lui auraient posé bien des questions et peut-être même soumis quelques projets.

Ce qui caractérise en effet toujours la civilisation musulmane dans les villes, c'est que les influences du passé, d'un passé révolu, y demeurent au moins égales à celles du présent, si animé soit-il. L'histoire éclaire à chaque pas la vie moderne et c'est la connaissance que nous en avons qui peut souvent même aider encore à préparer pour deux ou trois générations peut-être, un avenir de transition.



Un recueil de photographies fort bien choisies et de plans très clairs double la valeur du texte de M. Sauvaget. Le choix même des illustrations suffit à nous montrer combien l'auteur a été sensible au charme de la vieille ville musulmane, encore qu'il ait parfois dans son étude archéologique, la pudeur de le laisser voir.

La fermeté de la rédaction, la netteté des jugements accentuent la sévérité, et parfois la dureté des appréciations que M. Sauvaget formule à l'égard de la civilisation musulmane, héritière souvent un peu gauche de l'hellénisme. Certains penseront même que la rigueur avec laquelle est traité l'Islam est excessive. Si l'histoire d'Alep fait éclater la faiblesse de l'État musulman qui ne parvient pas à protéger ses capitales, il faut du moins convenir que, du point de vue de l'Islam lui-même, un progrès continu est réalisé. Des médressés de Noureddine aux mosquées mameloukes et aux fondations pieuses de la période ottomane, s'affirme la domination toujours plus complète des institutions religieuses, l'unité plus grande des esprits, bref, la formation d'une oumma plus disciplinée et plus orthodoxe. Si l'on s'en tient à la logique du système, ce qu'il faut regretter, c'est que cette emprise continue des institutions islamiques sur les hommes n'ait pas conduit à un approfondissement de la foi religieuse, à un renouveau mystique, à une vraie renaissance de la foi et des mœurs. S'il y a une décadence, c'est là qu'il faut la chercher, moins peut-être que dans l'affaiblissement progressif du sens de la cité dont l'Islam se préoccupe beaucoup moins que nous, et que nous ne saurions lui reprocher sans injustice de ne pas avoir développé.

R. MONTAGNE.



IBN ᶜABD AL-H'AKAM. — *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne* (*Futûh' Ifrîqiya wa l-Andalus*). Texte arabe et traduction française avec une introduction et des notes par Albert GATEAU (Bibliothèque arabe-française), Carbonel, Alger, 1942.

Voici un nouveau texte mis à la disposition des arabisants et des historiens par la « Bibliothèque arabe-française » publiée sous la direction de M. Henri Pérès. Il constitue le document essentiel pour l'histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne durant cette période de *Futûh'* qui s'étend pendant un siècle environ, de 642 à 749. Ainsi que M. Gateau l'a montré dans son introduction, avec beaucoup de précision, Ibn ᶜAbd al-H'akam nous offre dans son œuvre une collection de traditions, dans la forme primitive du *h'adîtʰ*, qui fut, à l'origine, la méthode de présentation habituelle de l'art historique. On sait combien la conception première de l'histoire chez les auteurs musulmans fut en rapport étroit avec les écoles de *h'adîtʰ*. M. Gateau, dans son étude des sources, pp. 14 et suiv., passe au crible d'une critique judicieuse les cinq ou six informateurs essentiels de l'œuvre, tous juristes, théologiens, essentiellement *muh'additʰûn*. Antérieur à al-Baladûrî, Ibn ᶜAbd al-H'akam se trouve être le plus ancien compilateur de récits historiques, en dehors des matériaux mis en œuvre par les spécialistes de *magʰâzî*. Il nous transmet la tradition historique courante dans les milieux traditionnistes de l'Egypte, au VIIIᵉ siècle. M. Gateau a étudié, p. 23 et suiv., les rapports probables de l'auteur avec la tradition orientale d'al-Wâqidî et la tradition qaïrawanaise. Il assigne enfin, non sans prudence, une valeur d'informateur, pour cette période, aux chroniqueurs et historiens postérieurs.

Quant aux faits eux-mêmes, le texte d'Ibn ᶜAbd al-H'akam les présente très sobrement, si on les compare aux informations postérieures très étoffées de légende. M. Gateau en fait la critique, dans ses notes abondantes et concises, qui infirment, confirment ou précisent les informations généralement reçues pour l'histoire de cette période. Pour les dernières décades, et les insurrections kharijites notamment, ce texte est presque un document contemporain, certains informateurs ayant plus de trente ans au milieu du VIIIᵉ siècle (cf. note 163).

M. Gateau a d'ailleurs étudié les rapports des principaux textes historiques relatifs à la conquête de l'Espagne, dans ses publications de la *Revue Tunisienne*, auxquelles renvoient plusieurs notes.

Le texte arabe est en général basé sur celui de Ch. Torrey, mais présente quelques variantes essentielles. La traduction, précise et claire, suit ce texte, qui comporte beaucoup de phrases courtes et avance comme par saccades. Nous ne sommes pas encore à l'époque de la « composition historique » d'allure littéraire.

En résumé, voici à la portée de tous, un texte que M. W. Marçais, qui en avait confié l'étude à M. Gateau, pense être le document essentiel pour l'histoire de cette période.

Souhaitons que d'autres textes de cette valeur soient étudiés et édités avec le même soin et la même compétence. Nous avons besoin de pierres de taille de ce genre pour bâtir l'histoire du Maghreb.

Louis BRUNOT.

***

A. Ballesteros Beretta. — La toma de Salé en tiempos de Alfonso El Sabio. *Al Andalus*, vol. VIII (1943), fasc. I, pp. 89-138.

La prise de Salé en 1260 est un des épisodes les plus anciens des descentes chrétiennes sur les côtes marocaines. C'est aussi un des plus mal connus. On ignorait quels étaient les chrétiens qui s'étaient emparés par surprise du port du Bou-Regreg, qui l'avaient tenu pendant quatorze jours et qui l'avaient évacué, en emportant leurs prisonniers et leur butin, sous la contre-attaque du premier sultan mérinide Abou Yousof Yaqoub, accouru en toute hâte de Taza. M. Ballesteros, dans un important article, riche en documents inédits et en points de vue nouveaux, essaie de démontrer que cet énigmatique coup de main sur Salé a été une expédition castillane organisée sur l'ordre du roi Alphonse le Sage.

Trois chroniques musulmanes du xive siècle : *l'Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldoun, le *Rawd al-Qirtas*, la *Dakhirat as-saniya* racontent en détail la prise de Salé : leurs récits, qui semblent s'inspirer d'une source commune, ne diffèrent que par des détails. D'après ces trois sources arabes, les faits s'établissent ainsi qu'il suit :

Salé et Ribat al-fath étaient disputés entre Mérinides et Almohades. Le mérinide Abou Yahya, émir de Fès, s'était emparé de la ville et en avait confié le commandement à son neveu Yaqoub b. Abdallah. Mais les Almohades reprirent la ville. Par ailleurs, Yaqoub b. Abdallah se brouilla avec le nouvel émir mérinide, son oncle Abou Yousof Yaqoub. Suivant Ibn Khaldoun et le *Qirtas*, il serait resté dans les environs de Rabat, cherchant à surprendre la vigilance du gouverneur almohade. Mais la *Dakhirat as-saniya*, que M. Ballesteros n'utilise pas, laisse penser que Yaqoub b. Abdallah s'était réfugié auprès des siens, car, dit le texte, « il quitta son oncle, l'émir des musulmans ». Mais les trois auteurs s'accordent à dire que Yaqoub s'installa à Ghaboula, et la *Dakhira* précise qu'il y vint avec son douar. Lorsqu'en 1922 j'établissais, avec ces textes, la date des portes de l'arsenal de Salé (1), on ignorait qu'il existait à Ghaboula un château almohade — que des fouilles ont dégagé en 1931-1932 (2) — qui avait pu fournir au mérinide révolté un solide point d'appui.

La *Dakhira* est seule à donner des détails sur la façon dont Yaqoub b. Abdallah réussit à s'emparer de Salé et de Rabat. Le gouverneur de Salé pour le compte de l'almohade Al-Mortada était Abou Abdallah b. Abi Yala l'almohade. Yaqoub b. Abdallah lui enleva « le ribat » par ruse. Il prétexta qu'il voulait se rendre au hammam et s'empara de la qasba. Abou Yala s'enfuit par mer à Azemmour, abandonnant ses femmes et ses biens.

Appuyé sur les villes du Bou-Regreg, Abou Yaqoub paraît avoir voulu entreprendre une action contre son oncle. Ibn Khaldoun établit entre ces préparatifs de guerre et la prise de la ville une relation de cause à effet. Abou Yaqoub entra en rapport avec des commerçants chrétiens qui lui apportèrent des armes. Ibn Khaldoun parle même de vaisseaux qui allaient et venaient nombreux.

Sur les circonstances de la prise de la ville par les chrétiens, les trois textes s'accordent sur le fait qu'elle eut lieu le jour de la fête de la rupture du Jeûne, c'est-à-dire dans des circonstances de temps éminemment favorables. Les chrétiens s'emparèrent de la ville sans difficulté. Le *Qirtas* et la *Dakhira* précisent que la ville n'avait pas de murailles du côté du fleuve.

La ville fut pillée. Les hommes furent massacrés en grand nombre ; les femmes et les enfants réduits en esclavage. M. Ballesteros n'a pas noté un détail qui appuie sa thèse : les chrétiens se fortifièrent dans Salé, tandis que Yaqoub s'enfermait dans Rabat.

---

(1) H. Terrasse. Les portes de l'arsenal de Salé. *Hespéris*, 1922, pp. 357-371.

(2) B. Thouvenot. Une forteresse almohade près de Rabat : Dchîra. *Hespéris*, 1933, T. XVII, fasc. I, pp. 59-88, et H. Terrasse. La céramique hispano-maghrébine du xie siècle d'après les fouilles du château de l'Aïn Ghaboula (Dchîra). *Hespéris*, 1937, 1er et 2e trimestres, pp. 13-17.

Le choix judicieux du jour de l'attaque, le fait que cette attaque se soit faite avec des forces suffisantes pour s'emparer sans difficulté de la ville et ensuite pour la fortifier et la tenir, laisseraient penser que cet exploit militaire ne fut pas le fait de simples marchands. Si, comme le dit Ibn Khaldoun, Yaqoub b. Abdallah avait déjà fait venir des commerçants chrétiens qui lui vendaient des armes, ceux-ci avaient pu noter que Salé était sans défense du côté du fleuve et préparer l'attaque pour le jour le plus favorable.

La reconquête de la ville par le sultan mérinide Abou Yousof Yaqoub est racontée par les trois textes dans les mêmes termes. Abou Yousof Yaqoub, à qui son neveu s'était décidé à faire appel, partit de Taza après la prière de l'*asr*, il arriva devant Salé le jour suivant pour y faire la même prière. Malgré ces précisions, il est permis de douter qu'Abou Yousof et sa petite troupe aient pu, même avec des relais de montures bien organisés, franchir en une journée et une nuit les quelque 320 kilomètres qui séparent Taza de Salé.

Des renforts parvinrent au souverain qui put mener le blocus avec plus de vigueur. Les chrétiens se décidèrent au bout de quatorze jours de siège à évacuer Salé en emmenant leurs prisonniers et leur butin.

Après la délivrance de la ville, le sultan ordonna, pour éviter le retour de pareils événements, de compléter le rempart de la ville « depuis l'arsenal jusqu'à la mer », et il y travailla de ses propres mains.

L'archéologie est en accord avec les textes. La muraille de Salé du côté du fleuve est d'un type différent de celle qui défend la ville du côté de la terre. Son appareil et surtout les deux bandeaux décoratifs du sommet de ses tours l'apparentent étroitement aux deux portes de l'arsenal maritime. L'arsenal maritime de Salé fit partie intégrante de ces travaux (3). La *Jadwat al-iqtibâs* d'Ibn al-Qadi (4) nous donne le nom de l'architecte qui l'édifia. C'était un mudéjar de Séville réfugié au Maroc, Ibn Al-Hajj (5), qui mourut à Fès-Jdid en 714 H. (1314 J.-C.).



Tels étaient les textes anciens sur lesquels on avait fait, jusqu'à l'étude de M. Ballesteros, l'histoire de la prise de Salé par les chrétiens, et qui rendent compte avec une précision suffisante de l'aspect musulman de cet événement. M. Ballesteros s'efforce de prouver que cette expédition — restée fort énigmatique lorsqu'on la considérait du point de vue chrétien — fut une expédition officielle ordonnée par le roi de Castille, Alphonse X le Sage. Elle aurait été une des premières manifestations de la puissance navale que le royaume castillan cherchait depuis quelque temps à acquérir. A l'appui de sa thèse, il cite de nombreux textes et documents jusqu'alors restés dans l'ombre. Certains n'apportent que des possibilités ou des probabilités. Deux textes, l'un musulman, l'autre chrétien, lui paraissent confirmer définitivement sa thèse.

M. Ballesteros rejette délibérément l'hypothèse de Mercier attribuant aux Génois l'attaque de Salé. Il se fonde sur le silence des *Anali Genovesi* et sur le fait que les rivalités avec Venise absorbaient alors le meilleur de l'activité de la ville. Il faut pourtant noter que, suivant le *Rawd al-Qirtas* (6), Ceuta avait été assiégée par les Génois en 1234-1235.

Le développement maritime de la Castille fut rendu nécessaire par la campagne pour la conquête de la basse Andalousie. Une flotte organisée sur la côte cantabrique, et placée sous le commandement de Ramón Bonifaz, qui reçut le titre d'amiral, repoussa

(3) Cf. H. Terrasse. Les portes de l'arsenal de Salé, *Hespéris*, 1922, en particulier, pp. 368-369.

(4) Lith. Fès, p. 180.

(5) Sur Ibn Al-Hajj, voir également G.-S. Colin. L'origine des norias de Fès, *Hespéris*, 1933, pp. 156-157.

(6) Trad. Beaumier, p. 394.

les vaisseaux musulmans et, entrant dans le Guadalquivir, rompit le pont de bateaux qui reliait Séville à Triana. Les textes nous montrent que les marins, qui avaient joué un rôle de premier ordre dans la prise de la ville, furent récompensés : on attribua à certains d'entre eux des maisons. Un arsenal fut organisé à Séville en 1252. A la prise de Carthagène, le roi de Castille, désormais soucieux des choses de la mer, avait pris des dispositions au sujet des vaisseaux qui y avaient leur port d'attache. Enfin le « Codigo de las Partidas » édicte des règles pour l'armement et le bon entretien des navires du royaume. Dans les actes de la cour apparaissent des nominations d'amiraux ou de hauts fonctionnaires maritimes.

Cette nouvelle activité maritime était, suivant M. Ballesteros, dirigée tout particulièrement vers les pays d'outre-mer. Notons toutefois que la logique commandait de faire la conquête des meilleurs ports de la côte andalouse, qui manquaient encore à la Castille. Si Malaga et Alméria étaient au cœur même du royaume tributaire nasride, la prise des trois ports du détroit : Tarifa, Algésiras et Gibraltar, apparaissait comme la tâche la plus urgente. La Castille ne devait pas tarder à y consacrer de gros efforts.

Dans les années qui précédèrent la prise de Salé, le roi Alphonse X, qui ne tenait pas encore Cadix sous sa domination directe, ne disposait guère comme base d'expédition sur les côtes marocaines que de l'ancien « ribat » d'Al-Qanatir : Santa-Maria del Puerto.

On sait que Alphonse X s'intéressa tout particulièrement aux travaux de Santa-Maria del Puerto. D. Leopoldo Torres Balbás a tiré des *Cantigas* de précieux documents pour l'histoire de la forteresse et du sanctuaire de cette ville (7).

Plusieurs documents antérieurs à 1260 font allusion à des projets d'expédition outre-mer. En 1258, le roi Alphonse vint à Alicante et concéda des privilèges à la ville, dans l'espoir que ce port lui servirait, en particulier « dans une action outre-mer contre la gent païenne ». Dans ce document, il est fait allusion au séjour fait par le souverain dans la ville l'année précédente, au moment où il envoyait recevoir le château de « Tagunt allent mar ». M. Ballesteros rejette l'hypothèse de Sagonte et la rectification proposée de « allent mar » ou « aquent mar ». D'après une autre lecture « Tager », il propose Tanger. L'explication de la déformation graphique de « Tager » en « Tagu », puis en « Tagun » (pour Tagunt) n'est guère satisfaisante. Et si Tanger avait été pris — et évidemment reperdu par la suite — par le roi de Castille, on peut croire que les historiens musulmans n'eussent pas omis de mentionner l'un au moins de ces événements. Il s'agit apparemment de la forteresse de Taount, située à l'est du port actuel de Nemours.

En 1259, le roi nomma « *un Mariscal mayor aquende la mar de la Orden de la Hospital de San-Juan* ». M. Ballesteros en conclut qu'il existait un autre maréchal « de allent mar ». Il croit en effet que l'année 1260, où le souverain se rendit à Séville, vit les préparatifs en vue de l'expédition de Salé. Mais ces préparatifs, s'ils furent faits, n'ont pas laissé de traces précises dans les textes. La mention dans une donation faite au début de 1260 d'une action commencée outre-mer « *en este fecho que hemos commensado por allent mar a Servicio de Dios* » reste bien imprécise.

Par ailleurs, l'expression « allent mar », outre-mer, au delà de la mer, ne s'applique pas forcément aux seules côtes d'Afrique et surtout aux seules côtes marocaines.

Il est, par ailleurs, hors de doute — les textes rassemblés par M. Ballesteros en font foi — que la Castille projetait une croisade. En 1255, le Pape par la bulle *Ad regimen universalis*, avait chargé l'évêque non résidant de Marrakech, Fray Lope Fernandez de Ain, de prêcher une croisade africaine. Mais rien dans l'histoire du roi Alphonse VIII ne montre qu'il ait été donné suite à ce projet. Une donation faite en 1260 à Fray Lorenzo, évêque de Ceuta, sans doute successeur de Fray Lope, ne saurait prouver une reprise officielle des projets de croisade.

---

(7) L. Torres Balbás. La mezquita de Al-Qanatir y el Sanctuario de Alfonso El Sabio en el Puerto de Santa-Maria, dans « Crónica arqueologica de la España musulmana », *Al Andalus*, vol. VI, fasc. 2, 1942, pp. 417-437.

Sans doute toute une correspondance de l'année 1260 entre les cours de Castille et d'Aragon parle de projets de croisade. Bien qu'il soit en un endroit question d'une aide par mer, rien ne précise qu'il s'agisse d'une descente sur les côtes marocaines. Cette correspondance parle au contraire du sultan hafside, qui avait accueilli le prince castillan rebelle Don Enrique et avec qui les Aragonais restaient en bons termes. Dans les passages relatifs à la croisade cités par M. Ballesteros, rien ne fait penser au Maghrib. La nomination d'un grand amiral en 1260 n'est pas non plus une preuve décisive.

On ne saurait oublier, par ailleurs, qu'au moment de la reconquête de la basse Andalousie, et dans les années qui suivirent, c'est le jeune royaume hafside qui apparut comme le grand ennemi des chrétiens d'Espagne (8). Ibn Mardanich, Mohammed ibn Houd, Alméria et enfin Mohammed Al-Ahmar, le fondateur de la dynastie nasride, reconnurent successivement Al-Mostansir comme Calife. A deux reprises, mais en vain, lors des sièges de Valence en 1238 et de Séville en 1248, une flotte hafside tenta de venir au secours des musulmans espagnols. En 1248, le Hafside réussit même à nommer, pour Tanger, El-Ksar El-Kebir et Ceuta, un gouverneur à sa dévotion. Les Mérinides eux-mêmes, qui luttaient contre les Almohades de Marrakech, reconnaissaient la souveraineté hafside.

Plusieurs faits font supposer que ce furent surtout contre le Hafside que des projets de croisade furent alors échafaudés par la Castille (9). Le Hafside, quelques années au plus après la prise de Valence par le roi d'Aragon, Jaime le Conquérant, établit avec lui des relations cordiales. Sans doute cherchait-il un contrepoids contre une action éventuelle de la Castille. Bien plus, en 1246, Jaime, par l'intermédiaire de son ambassadeur auprès du Saint-Siège, sollicita en vain le pape Innocent IV de donner aux hafsides des assurances de paix. Le geste du souverain aragonais et le refus du Pontife laissent croire que l'on pensait à Rome et en Castille à une croisade contre le Hafside, qui apparaissait en ces années comme le véritable successeur des califes almohades.

Toutefois, un des textes cités par M. Ballesteros est d'un vif intérêt. Il s'agit d'une donation de son royaume faite au Saint-Siège par un prince musulman converti, « Zeid Aazon » ou « Zeit Aazon filius » ou « Zeid Abuzeit » — sans doute quelque prince almohade — qui n'a pas été identifié. En 1246, une bulle du Pape concéda ce royaume à l'ordre de Santiago. Sans doute la concession devait être encore valable en 1260, mais, si l'expédition de Salé avait été faite en vertu de cette donation, on s'étonne que les documents de l'ordre de Santiago n'en disent rien. L'hypothèse d'une expédition royale sur Salé laisserait supposer que le roi aurait repris à son compte les droits de l'ordre de Santiago. Il est à souhaiter que cette curieuse histoire de conversion et de donation puisse être élucidée.

Ainsi tous les textes fort intéressants réunis par M. Ballesteros montrent qu'il a été question plusieurs fois en Castille, dans les années qui précédèrent 1260, de préparatifs maritimes et de croisade africaine. Mais rien ne précise qu'une expédition contre les côtes marocaines fût alors en projet ou préparation. Sans doute aucune terre d'Afrique ne semblait plus favorable à une pareille tentative que le littoral du Maroc, alors disputé entre Mérinides et Almohades. Mais depuis des années c'était le Hafside qui apparaissait comme le suzerain et le soutien des derniers musulmans d'Espagne et, de ce fait, comme l'ennemi de la Castille.

***

(8) Cf. sur ce point R. Brunschvig. *La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du* XV[e] *siècle*, pp. 32-34.

(9) *Ibid.*, p. 37.

A ce faisceau d'indications et de probabilités, M. Ballesteros ajoute deux textes plus précis qui parlent de la prise de Salé, l'un musulman, l'autre chrétien.

La première de ces sources est l'*Anonyme de Copenhague*, cité par M. Ballesteros dans la traduction Huici (pp. 197-198). Ce texte ne raconte pas la prise de Salé et parle seulement de sa délivrance ; mais il est seul à donner des détails sur les événements qui suivirent. Il précise que les chrétiens s'enfuirent en emportant leur butin sans attendre l'assaut des troupes mérinides, après avoir brûlé et démoli les maisons de la ville. L'*Anonyme de Copenhague* paraît s'inspirer ici d'une source différente de celle d'Ibn Khaldoun et du *Qirtas*. Un des vaisseaux chrétiens fut forcé par la tempête de s'arrêter près de Larache. Pour se procurer de l'eau, le commandant du navire dut libérer 53 captifs, pour la plupart femmes et enfants. Surtout ce texte mentionne deux missions envoyées par les Mérinides en Espagne. La première aurait constaté que le roi de Castille préparait une expédition pour venir au secours des chrétiens assiégés dans Salé ; mais la reprise de Salé serait venue enlever aux chrétiens toute possibilité d'action. La seconde mission aurait racheté 3.000 captifs réunis à Séville, dont le cadi de Salé. En même temps Abou Yousof aurait donné à Salé un nouveau gouverneur, Abou Abdallah b. Ahmed al-Fanzari, avec mission de rebâtir la ville ruinée par les chrétiens.

La concentration des prisonniers à Séville montrerait clairement que les auteurs de l'attaque sur Salé étaient des Castillans. Toutefois, l'*Anonyme de Copenhague* place ces événements en 1255 et non en 1260. Il donne par ailleurs le mercredi 15 novembre comme le jour de l'évacuation de Salé par les chrétiens. Or le 15 novembre 1260 était un mardi. Cette double erreur de date diminue singulièrement la valeur des précisions apportées par l'*Anonyme*. On peut se demander s'il n'y a pas dans son récit une autre confusion chronologique et si l'épisode des captifs rachetés, qu'il place à Larache, ne se rapporterait pas au pillage de Larache et de l'ancienne ville de Tochoummès, sur la rive droite du Loukkos, par des chrétiens non identifiés, action que l'auteur du *Qirtas* place en 668-1270 (10). Ce coup de main aurait été exécuté suivant la même tactique qu'à Salé : les chrétiens auraient pris et incendié la ville, tué les hommes, et emmené les femmes avec le butin. Il serait intéressant de vérifier si les sources chrétiennes parlent de cette expédition.

Le seul texte qui mentionne expressément l'expédition de Salé comme une entreprise du roi Alphonse X est un passage des célèbres *Cantigas*. Une strophe rappelle que la flotte envoyée par le roi Alphonse détruisit Salé, « grande ville très estimée », et y conquit un riche butin. Bien que les *Cantigas*, dans certains passages, aient une allure de légende dorée, il n'y a pas lieu de suspecter les renseignements précis qu'elles contiennent.

M. Torres Balbás (11) s'était demandé si une expédition dirigée contre une ville nommée *Cales* par la *Cronica del Rey Alfonso X* (12) ne se rapporterait pas à Salé, et non à Cadiz comme on l'a toujours cru. M. Ballesteros remarque fort justement que les deux récits ne coïncident pas exactement. Par ailleurs la forme « Qales » au lieu de « Qadis » est la seule encore usitée aujourd'hui en arabe (13). Sans doute cette expédition sur Cadiz, après la reconquête de la plus grande partie de la basse Andalousie, reste assez énigmatique. Mais toute l'histoire de l'occupation chrétienne de l'Ouest andalou, où subsistèrent quelque temps des principautés musulmanes tributaires, est très difficile à faire à cause des lacunes et des erreurs de date des chroniques des rois de Castille, la source principale dont nous disposions pour cette époque.



(10) *Qirtas*, trad. Beaumier, p. 566.
(11) *Op. cit.*, p. 422, note 2.
(12) *Biblioteca de Autores españoles*, p. 14.
(13) Je dois ce renseignement à l'obligeance de mon collègue et ami G.-S. Colin.

La prise de Salé semble donc avoir été une entreprise de la couronne de Castille. Si elle tient si peu de place dans les textes chrétiens de l'époque, c'est qu'elle n'était qu'une des expéditions de pillage dont les côtes marocaines furent l'objet, alors que la dynastie mérinide achevait de s'établir au Maroc. Les textes musulmans en signalent trois, à Ceuta, Salé et Larache. Ces coups de main, qui semblent avoir eu surtout pour but de ramener des prisonniers et du butin, ne traduisaient aucun grand dessein politique. Elles étaient l'équivalent maritime de ces *correrias* où se résuma maintes fois la lutte entre chrétiens et musulmans d'Espagne. L'un au moins de ces raids fut dirigé contre un port andalou qui n'était pas encore sous la domination directe des souverains castillans : Cadiz. On comprend que les chroniqueurs officiels aient accordé plus d'attention aux difficultés intérieures du royaume, à ses relations avec le royaume de Grenade et aux affaires européennes à laquelle la Castille s'intéressait de plus en plus, qu'à ces pillages sans lendemain.

Par contre, les historiens mérinides, toujours empressés à mettre en relief les faits de guerre sainte qui pouvaient être portés à l'actif de la dynastie, ont rendu compte des moindres épisodes de lutte avec les chrétiens sur les côtes marocaines. Les réactions musulmanes contre ces descentes leur apparaissaient — au moins en intention — comme le présage de la guerre sainte en Andalousie. Aussi ont-ils magnifié la reconquête sans gloire de Salé.

La grande reconquête du XIIIe siècle s'est donc accompagnée de quelques descentes africaines. La reconquête du royaume de Grenade fut, elle aussi, précédée et suivie d'attaques en terre d'Afrique. Mais les rares expéditions de pillage du XIIIe siècle, même si elles se rattachent de près ou de loin à de vagues projets de croisade africaine, ne recouvraient aucun plan d'installation au Maroc. Au XVe et au XVIe siècle au contraire, Portugais et Espagnols tentèrent de fonder au Maghrib, comme en Ifriqiya, des établissements solides et durables. Les expéditions du roi Alphonse X ou des Génois furent de ces simples raids de corsaires qui faisaient alors partie intégrante de la guerre maritime. Elles ne sauraient être considérées comme l'annonce et le modèle des croisades et des tentatives de conquêtes africaines des XVe et XVIe siècles.

Henri TERRASSE.



L. TORRES BALBAS. — *Yeserías descubiertas en Las Huelgas de Burgos*, dans « Crónica arqueológica de la España musulmana », XII. *Al Andalus*, 1943, vol. VIII, fasc. I, pp. 209-254 (pp. 621-666 du tiré à part), 8 pl. hors texte, 21 fig. dans le texte.

L'éminent architecte et archéologue espagnol, D. Leopoldo Torres Balbás ne cesse, dans la *Chronique archéologique de l'Espagne musulmane* que nous apporte chaque livraison d'*Al Andalus*, de publier des œuvres peu connues et de révéler des vestiges inédits de l'art hispano-mauresque. Dans de simples notes ou de brèves monographies, M. Torres Balbás a déjà défini bien des aspects ignorés de l'art musulman d'Espagne. Il a ainsi accumulé, par un labeur obstiné et d'une infinie discrétion, la matière de deux bons volumes et renouvelé sur bien des points notre connaissance de l'art hispano-mauresque. On ne saurait désormais étudier aucune époque de l'art de l'Andalousie musulmane, analyser ses modes d'expression architecturale ou décorative, sans se référer aux précieux travaux de M. Torres Balbás.

Dans le premier fascicule de l'année 1943 d'*Al Andalus*, il nous révèle des œuvres d'une importance capitale et d'une rare beauté : les plâtres sculptés récemment découverts au couvent de Las Huelgas près de Burgos. Sans doute on savait que le grand monastère royal gardait, mêlées à ses bâtisses gothiques, de précieuses œuvres de l'art mudéjar. Ceux qui, lors des visites royales, avaient eu la bonne fortune de pénétrer pour quelques instants dans la clôture du plus noble des monastères de femmes de la Péninsule, en avaient rapporté des souvenirs fugitifs. On avait pu voir des photo-

graphies et des dessins de deux vantaux de portes sculptés dans le style des beaux minbars almoravides et almohades. C'était bien peu, et il était impossible, en passant dans la douce vallée de l'Arlanzón et en admirant la ferme silhouette du monastère, de ne pas penser avec une avide curiosité, à tout ce que ses murs vénérables cachaient encore de documents sans prix.

Une partie du voile vient de se lever. Sans doute nous ne connaissons pas encore toutes les œuvres mudéjares qui existent à Las Huelgas. M. Torres Balbás nous apprend que la chapelle du Sauveur, de plan carré, est couverte d'un dôme fait de grandes stalactites, et, qu'au-dessus des voûtes actuelles du réfectoire, se voient les restes d'un plafond polychrome. Mais des travaux récents exécutés dans les cloîtres ont permis de découvrir et d'étudier de magnifiques séries de plâtres sculptés. Du même coup il a été possible de relever la chapelle de l'Ascension.

Fixer une date à ces vestiges hispano-mauresques insérés dans toute une suite d'édifices gothiques, n'était point chose facile. La double et parfaite compétence de M. Torres Balbás en art chrétien et en art musulman d'Espagne, une étude minutieuse des sources historiques, lui ont permis une datation très ferme de ces précieuses découvertes.

La chapelle de l'Ascension, qui se trouve au flanc du cloître le plus ancien du monastère, Las Claustrillas, date de la première tranche de travaux exécutée du vivant du roi Alfonso VIII, c'est-à-dire entre 1187, date de la fondation du monastère, et 1214. C'est une salle carrée voûtée d'une coupole à huit nervures, sur trompes à demi-voûtes d'arêtes, semblable, par toutes ses dispositions, à celle qui orne une des salles du minaret de la Koutoubiya et précédée d'un vestibule couvert de stalactites. Les arcs lobés, à lambrequins ou floraux des portes et des fenêtres, quelques revêtements de plâtre sculpté s'apparentent très étroitement à l'art de Tinmel et de la Koutoubiya. L'Espagne ne nous avait encore livré aucune œuvre architecturale et décorative si proche par tous ses détails des grands sanctuaires almohades. Et c'est là un fait d'une grande importance.

Mais les travaux exécutés dans le grand cloître nous apportent plus encore. Les voûtes en berceau brisé de ce cloître gothique, exécuté entre 1230 et 1260, avaient été ornées de plâtres sculptés par des artistes musulmans. Remaniées et chargées d'un étage, ces voûtes avaient dû se fissurer, car on les avait recouvertes d'un enduit lisse. Sous ce revêtement, des travaux conduits avec autant de bonheur que de soin ont pu retrouver de considérables vestiges du primitif décor.

Ces plâtres sculptés forment des jeux de fond, de sept types différents, dont les mailles, dessinées par des motifs géométriques, sont remplies de motifs animaux ou floraux. L'épigraphie n'intervient que dans de brefs motifs de remplissage ou dans les frises de bordure.

Un seul de ces jeux de fond rappelle ceux des monuments africains de la même époque. Il combine un jeu de mailles recti-curviligne fait de palmes et un entrelacs floral. Deux autres, inconnus au Maghreb, se rattachent à des thèmes classiques : d'une part des ovales pointus entrelacés et dessinés par des feuilles rubanées ; d'autre part un double réseau losangique où l'entrelacs recti-curviligne se superpose à des rubans lobés dessinant des arcs à sept découpures. Ce dernier motif s'apparente assez étroitement à un des revêtements sculptés de l'Aljafería de Saragosse.

Tous les autres motifs sont à base de cercles entrelacés que relient les uns aux autres des figures secondaires : cercles plus petits, carrés, octogones, polygones à 16 côtés. Cette reviviscence du vieux décor antique et byzantin de médaillons circulaires entrelacés s'explique sans doute par l'influence des ivoires oméiyades, qui s'atteste aussi dans la flore et la faune de ces plâtres sculptés. Toutefois on ne saurait oublier que l'art roman et gothique a toujours fait un large usage des médaillons circulaires, en particulier dans les vitraux et les émaux. Et les artistes musulmans de Las Huelgas ont travaillé dans un pays couvert de monuments chrétiens et à côté d'œuvres chrétiennes. Aussi bien certains médaillons portent les armes de Castille.

Ces médaillons et leurs intervalles sont meublés de formes florales ou animales. La palme lisse ne se retrouve que sous des types élémentaires et dans des remplissages secondaires. Tous les panneaux de quelque étendue sont décorés de palmes nervées disposées sur des rinceaux qui, tantôt s'ordonnent de part et d'autre d'une tige centrale, tantôt se disposent en schèmes asymétriques. Les artistes qui ont composé ces décors ont eu la même virtuosité décorative que ceux qui, aux deux siècles précédents, avaient sculpté les panneaux de la chaire almoravide d'Alger ou du minbar almohade de la Koutoubiya. Ils ont tenu à faire pour chaque panneau une composition particulière et à ne jamais se répéter. Et tous leurs arrangements floraux sont merveilleusement souples et équilibrés. C'est le dernier exemple connu de cette grande tradition de variété décorative, et il est curieux de la voir s'attester, non plus dans les arts mobiliers, mais dans un grand ensemble de décor monumental.

Les palmes nervées employées à Las Huelgas sont toutes à digitations d'acanthe. M. Torres Balbás étudie avec le plus grand détail leur filiation et leurs parentés : il montre que la palme nervée, née en Espagne, y a toujours été employée avec prédilection, alors que l'art almohade, par feinte austérité, avait donné le pas aux palmes lisses. Ces palmes nervées semblent être à Las Huelgas d'une grande variété de types et les formes florales secondaires, bourgeons et crochets, sont encore abondantes. Toute cette richesse de détail est bien un héritage des siècles précédents.

Le modelé — dans le mesure où les reproductions permettent d'en juger — semble conserver quelque chose de la souplesse et du pseudo-réalisme qui s'affirmaient à la chaire de la Koutoubiya.

Les sculptures de Las Huelgas présentent un autre heureux archaïsme : le décor animal y tient une place considérable. Les médaillons les plus importants sont timbrés, sur un fond de palmes nervées, d'animaux isolés ou adossés. Le répertoire de cette faune rappelle souvent celui des œuvres oméiyades. On y retrouve le bouquetin et l'aigle aux ailes éployées vu de face. Mais des chimères ailées, des paons vus de face ou de profil, des oiseaux picorant, des faucons vus de profil et les ailes étendues attestent d'autres sources d'inspiration, sans doute chrétiennes. L'attitude de tous ces animaux, toujours admirablement adaptée à l'espace à couvrir, a pris une souplesse vivante, parfois même un réalisme qui manquent le plus souvent à la faune musulmane. Le modelé lui-même, malgré son faible relief, accuse les articulations et les grandes masses musculaires. Il semble bien que les artistes musulmans qui ont travaillé à Las Huelgas aient vu et apprécié la riche faune des chapiteaux romans qui ornaient les sanctuaires du Nord de l'Espagne.

Le koufique est assez particulier. Il est plus élégant que vigoureux et parfois même incline à la mièvrerie. Les attaques des lettres s'épanouissent le plus souvent en feuilles nervées et la ligne d'écriture, dans les frises, se détache sur un fond de rinceaux floraux. Les hampes retournées ou coupées de nœuds d'entrelacs ne se retrouvent que dans les eulogies isolées. Là encore les archaïsmes se mêlent largement aux formes et aux tendances de l'époque.

Les galons et bordures, tantôt se composent d'œilletons allongés reliés par des carrés, très proches par leur effet des suites d'œilletons des ivoires oméiyades, tantôt utilisant les tresses à plusieurs brins qui abonderont à la fin du siècle à la mosquée de Taza.

Ainsi les revêtements sculptés de Las Huelgas nous fournissent un ensemble de décors hispano-mauresques de tout premier ordre. Tous ces ornements s'enracinent profondément dans la tradition espagnole et sont riches en archaïsmes. S'il n'est rien en eux qui ne soit traité suivant les formes et les procédés du décor musulman d'Espagne, il semble que les artistes qui ont travaillé à ce monastère aient parfois entendu quelques leçons émanées de l'art chrétien qui les entourait et les aient discrètement accueillies à l'intérieur de leurs propres traditions. Les décors de Las Huelgas ne sont pas des œuvres mixtes. Elles appartiennent bien au mudéjar d'importation, au mudéjar de cour. Mais on croirait qu'un souffle venu de l'art chrétien ait parfois incliné les artistes musulmans au service de l'œuvre du monastère à certains choix et à certains procédés.

Au moment où l'art hispano-mauresque tendait à restreindre le répertoire de ses formes et à s'éloigner de plus en plus de tout ce qui, dans sa flore et dans sa faune, pouvait encore faire penser à la vie, pour user avec prédilection des ressources abstraites de la polygonie, les sculptures de Las Huelgas représentent, à la fois dans leur originalité et leur fidélité au passé, un effort et un moment uniques.

En effet les plâtres sculptés en 1275 dans le passage conduisant au jardin sont à base d'octogones et d'étoiles polygonales ; ils ont déjà l'élégance banale et un peu sèche de tant d'ornements du XIVe et du XVe siècles. Les sculptures du cloître nous donnent bien l'ultime floraison des plus belles qualités de l'ornement hispano-mauresque.

M. Torres Balbás, qui a si exactement daté et analysé ces précieux ensembles, a senti et rendu avec bonheur leur insigne beauté. Devant ces œuvres exceptionnelles, il a médité sur leur sens profond et je ne résiste pas à la tentation de traduire, en terminant, la belle page où il a exprimé l'âme même du décor hispano-mauresque :

« C'est un art subtil, à la fois complexe et raffiné, une retraite très loin du goût actuel. Pour être compris et goûté, il exige calme et longueur de temps. Il n'est pas fait pour des lieux de passage mais pour de paisibles séjours de repos. Plus qu'à l'ornement d'édifices élevés avec des prétentions d'éternité, capables d'abriter de grandes multitudes, il paraît destiné à des résidences éphémères, où peuvent seuls jouir de ses créations les rares hommes qui les habitent ou qui franchissent leur seuil. »

« C'est pourquoi l'Alhambra, avec ses murs intérieurs couverts d'arabesques ne peut être objet de compréhension et de jouissance — en dehors de sa situation et de son paysage, qui sont capables d'impressionner rapidement des sensibilités moins éveillées — que pour ceux qui le contemplent à loisir, oublieux de la course du temps. Sur l'humble porte de briques, par laquelle j'ai donné accès au palais des Nasrides, on pourrait placer en épigraphe les paroles qu'au XVIIe siècle le poète grenadin Don Pedro Soto de Rojás donna comme titre à son livre de vers :

« *Paradis fermé pour beaucoup ; jardin ouvert pour quelques-uns.* »

« Aujourd'hui, à Burgos, à Tordesillas, à Tolède, à Ecija, à Grenade se découvrent les arabesques qui ornent les murs intérieurs de la clôture de couvents de moniales : elles semblent, dans cette ambiance de retraite et de paix à qui l'on doit le miracle de leur conservation, recouvrer leur ancien pouvoir d'enchantement jadis perdu. »

Henri TERRASSE.



J. FERRANDIS TORRES. — *Espadas granadinas de la jineta* (*Archivo Español de Arte*, n° 57, 1943, pp. 142-166, 23 fig.)

Il n'est sans doute pas d'armes plus richement et plus délicatement décorées que les épées grenadines. Plusieurs d'entre elles, en particulier celles qu'on attribuait à Boabdil, avaient déjà été reproduites et sommairement décrites. Mais on n'avait jamais fait l'inventaire de toutes les épées nasrides qui nous ont été conservées, ni analysé les techniques et les dispositions générales de leur ornement.

M. José Ferrandis, à qui nous devons tant d'excellentes études sur les arts industriels de l'Espagne musulmane, vient de donner un très utile travail sur les épées grenadines.

Il précise d'abord les noms qu'on leur donnait dans l'Espagne chrétienne. On les appelait parfois *moriscas* mais plus souvent *jinetas* ou *a la jineta*, c'est-à-dire « zénètes » ou « à la zénète ». Ces épées ont été adoptées par les Grenadins, avec tout un armement plus léger, dès le règne de Mohammed Ier, à l'imitation des zénètes, c'est-à-dire

des armées mérinides qui vinrent combattre en Andalousie, et surtout des milices mérinides qui constituèrent longtemps les troupes de choc et de coups de main de l'armée nasride. Les musulmans d'Espagne avaient jusqu'alors l'armement des chevaliers chrétiens, avec de lourdes cuirasses, des écus de fer, des lances à large fer, de grands casques. Le poids de ce harnais les obligeait à monter *a la brida*, c'est-à-dire avec les étriers bas et les jambes allongées. Ils adoptèrent alors, avec un armement plus léger, fait de cuirasses courtes, de casques moins lourds, d'écus d'acier, de piques longues et minces et de javelots, la selle arabe et la monte dite *a la jineta*, à étriers courts. Le cavalier gagnait en rapidité de course et en aisance de manœuvre ce qu'il perdait en protection. Beaucoup de chevaliers chrétiens se mirent à pratiquer la monte *a la jineta* aussi bien que la monte *a la brida*. En 1572 Pedro de Aguilar dans un *Tratado de Caballeria a la jineta* se plaignait de la décadence de cette monte.

L'épée grenadine devint un peu plus courte que les épées chrétiennes. Elle fut surtout allégée, tout en conservant une longue lame. La poignée, de dimensions réduites, resta toutefois assez pesante pour servir de contrepoids à la lame.

M. Ferrandis dresse la liste des épées dont l'image nous a été conservée par des peintres, reproduit les descriptions de ces armes que nous ont transmises des inventaires anciens, enfin recense toutes les épées conservées dans des musées ou des collections particulières et en publie des photographies.

Toutes ces épées sont d'une remarquable unité de forme. Leur longueur est presque invariable : de 95 à 98 cm. La poignée ovoïde a un pommeau circulaire, le plus souvent surmonté d'un amortissement en cône tronqué. La garde a deux quillons tombants très larges, dont les extrémités se relèvent en crosses ou en tête d'animaux. La courbe supérieure de la garde est ondulée et un renfort de forme variable recouvre la partie haute de la lame.

Mais le décor est d'une infinie variété : sur les étroits espaces de la poignée, du pommeau et des quillons, sur les anneaux et les bouterolles des fourreaux, les boucles et les passants des baudriers, les artistes grenadins ont usé de toutes les ressources de la géométrie, de la flore et de l'épigraphie. On souhaite que M. Ferrandis puisse obtenir des photographies de détail de toutes ces armes et analyser leur répertoire décoratif.

Dans ces épées, le plus souvent ornées comme des bijoux, et dont beaucoup furent surtout des armes de parades, toutes les techniques de l'orfèvrerie ont été utilisées : la damasquine, la nielle, la dorure au feu, l'émail opaque ou translucide, le filigrane, le repoussé, la ciselure et jusqu'à l'ivoire sculpté.

Les fourreaux étaient faits de cuir fauve, souvent doré ou brodé d'or, de soie, de velours blanc ou de couleur. Les baudriers et les courroies étaient tissés de soie et d'or.



La belle étude de M. Ferrandis, en dehors de son intérêt proprement historique, nous fait sentir, sur de nouveaux exemples, que les arts industriels resteront peut-être la plus grande gloire de la Grenade nasride. Elle verse au dossier de l'orfèvrerie hispano-mauresque une masse considérable de documents précis et le plus souvent inédits.

Henri TERRASSE.

***

E. Lambert. — *La peregrinación a Compostela y la arquitectura románica.* (*Archivo Español de Arte*, n° 59, 1943, pp. 273-309, 2 pl. et 10 fig.)

Aucune question d'histoire de l'art chrétien n'intéresse autant les historiens de l'art musulman d'Occident que celle de l'influence du pèlerinage de Compostelle sur l'architecture et le décor romans. Le rôle joué par les routes des pèlerinages d'abord dans le développement de l'art roman en Espagne et en retour dans la diffusion en terre chrétienne des motifs empruntés à l'Espagne musulmane a donné lieu à bien des controverses qu'il serait trop long de rappeler ici.

Notre ami E. Lambert, dont *Hespéris* s'honore d'avoir plusieurs fois accueilli les travaux si riches d'idées neuves, fait dans la grande revue d'art espagnol, en une trentaine de pages lumineuses, la mise au point de ces questions si longtemps débattues. Il s'est interdit — volontairement on peut le croire — toute polémique : mais on peut estimer que les faits incontestables qu'il établit, rappelle et ordonne, tranchent le débat en ses points essentiels.

Je voudrais rappeler les principales conclusions auxquelles parvient E. Lambert et surtout dégager les précisions nouvelles qu'elles apportent sur l'exode des motifs hispano-mauresques en terre chrétienne.



Ce n'est qu'au xe siècle que le sanctuaire de Saint-Jacques de Compostelle commença d'attirer des pèlerins venus des provinces voisines et même d'outre-Pyrénées. Mais les ravages de Compostelle par Al-Mansour en 988 et 994, ralentirent ce mouvement. Ce ne fut qu'au xie siècle, surtout après l'élévation, en 1120, de l'évêché de Santiago à la dignité métropolitaine, que sa cathédrale devint le grand sanctuaire espagnol.

Le pèlerinage s'organisa : des abbayes et des fondations hospitalières, dues aux moines de Cluny, auxquels les souverains du nord de l'Espagne ne cessaient de faire appel pour fonder ou réformer des monastères sur leurs domaines, et aux Augustins, jalonnèrent les grandes routes de Saint-Jacques. C'est vers la moitié du xiie siècle que le pèlerinage fut à son apogée : dans le monde chrétien, il apparaissait presque comme l'égal des pèlerinages de Jérusalem et de Rome. Les musulmans d'Espagne, frappés par ce perpétuel mouvement de foules vers le tombeau de l'Apôtre, comparaient Santiago à La Mecque. C'est alors, à l'époque des chansons de geste et des grandes églises monastiques, que le pèlerinage de Saint-Jacques a exercé une profonde influence dans la littérature et dans l'art. Aux siècles suivants, bien des pèlerins prirent encore le chemin de la Galice. Mais la civilisation féodale et monastique des xie et xiie siècles avait cédé la place à une civilisation de plus en plus monarchique et séculière : le pèlerinage de Saint-Jacques, tout en conservant longtemps son prestige, vit son influence dans l'art et la littérature décroître rapidement.



C'est donc au temps où l'art roman se forma et se développa dans l'Occident chrétien que le pèlerinage de Compostelle fut à l'apogée. Cette rencontre chronologique explique pour une part l'importance des chemins de Saint-Jacques dans l'histoire de la civilisation occidentale. Mais pour apprécier leur rôle exact dans les relations artistiques entre la France et l'Espagne, E. Lambert commence par définir ce qu'était l'art pré-roman en Espagne et comment l'art roman est né et s'est développé au nord des Pyrénées.

Au xe siècle et au début du xie siècle, c'est-à-dire aux premiers temps du pèlerinage, l'art chrétien du nord de l'Espagne puisait à deux sources d'inspiration. Les églises asturiennes retenaient la plupart des caractères de l'art wisigothique. Mais plus au sud, dans les régions reconquises sur l'Islam, des Mozarabes venus d'Andalousie avaient été installés par les rois de León : ils peuplaient la Tierra de Campos

et la plaine de León jusqu'au pays d'El Bierzo et aux montagnes de Galice. Des monastères mozarabes avaient même émigré dans des terres depuis longtemps chrétiennes, en Navarre dans la Rioja, et jusqu'en Catalogne. Dans toutes ces zones d'émigration mozarabe on saisit les apports successifs venus de l'Espagne oméiyade. Mais l'influence de cet art d'émigrés resta très inégale. L'Espagne pré-romane ne créa pas, de ses traditions les plus anciennes et des apports récents de l'Andalousie, un art homogène et original.

La physionomie de l'art roman en France est beaucoup plus complexe. Depuis la relative unification artistique de la Renaissance carolingienne, il semble que vers le xe siècle et au début du xie siècle, l'art roman naquit et se développa dans trois régions principales.

En Provence, en Bourgogne, en Catalogne, dans l'Italie du Nord et jusque dans les pays rhénans se construisent des églises de plan basilical, presque toujours couvertes de charpentes. C'est pour cette école que M. Puig y Cadafalch avait proposé le nom de « premier art roman ».

De fait, plus à l'ouest naissaient deux écoles plus ambitieuses, plus riches dans leurs procédés et qui allaient jouer un rôle décisif dans l'élaboration du grand art roman. D'une part dans le Massif Central, le roman auvergnat se préparait avec tous ses caractères si particuliers. D'autre part, dans la moyenne et la basse vallée de la Loire et dans tout le pays entre Loire et Garonne, autour des villes de Tours, Poitiers et Saintes, une autre école architecturale et décorative, en relations constantes avec celle d'Auvergne, se développait.

C'est dans ces deux dernières régions que, sous l'influence du culte des reliques, se forma au xe siècle un nouveau type d'église qui allait jouer un rôle de premier plan dans l'évolution de l'architecture religieuse d'Occident : l'église à déambulatoire muni de chapelles rayonnantes.

Malgré l'influence exercée par les écoles du centre et de l'ouest de la France, malgré la faveur dont fut vite l'objet le déambulatoire à chapelles rayonnantes, l'art roman en France ne cessa, à la fin du xie et au xiie siècle, de gagner en variété. Au seul point de vue du plan, les églises romanes appartiennent aux types les plus divers. Toutefois beaucoup de grandes églises sont de plan bénédictin — avec des absidioles de profondeur inégale, un transept très développé et souvent des tribunes sur la façade — ou bien adoptent le déambulatoire à chapelles rayonnantes.

La plupart des types d'églises romanes de France sont passés en Espagne par les chemins de Saint-Jacques. Il n'y a donc pas eu par ces routes une école d'architecture internationale. On ne saurait parler de la « grande famille des églises de pèlerinage ».

Toutefois, dès le xie siècle, on avait remarqué que quelques églises d'importance exceptionnelle qui jalonnaient les routes les plus occidentales du pèlerinage étaient étroitement apparentées.

Tous ces sanctuaires ont des collatéraux simples ou doubles entourant toute l'église, un déambulatoire à chapelles rayonnantes, des chapelles supplémentaires ouvrant sur le transept. Les collatéraux sont en général voûtés d'arêtes. La voûte en berceau de la nef centrale est contre-butée par les voûtes en demi-berceau de vastes tribunes édifiées sur les bas côtés. Ces tribunes ouvrent sur la nef par de grands arcs de décharge brisés enfermant deux arcs géminés. Tout dans ces édifices d'une ampleur exceptionnelle était fait pour permettre la circulation d'une foule dense de pèlerins. Dans ces églises les architectes romans étaient parvenus à édifier de vastes édifices entièrement voûtés.

Certains érudits ont vu dans la cathédrale de Santiago le prototype de ces églises. E. Lambert reprend le problème de leur datation. C'est à Saint-Martin de Tours entre 994 et 1015 qu'a été bâti le premier grand sanctuaire de ce type. Viennent ensuite Saint-Foy de Conques (1033-1095), Saint-Martial de Limoges (1063-1095), Saint-Sernin de Toulouse (1060-1119). La cathédrale de Santiago bâtie de 1095 à 1122 est la

plus jeune de la série : mais elle amène à sa perfection un type d'église élaboré dans l'ouest et le sud-est de la France. Santiago resta d'ailleurs en Espagne un monument unique.

Mais les autres formes de l'art roman français se retrouvent dans le nord de l'Espagne en de multiples exemples. L'afflux de ces formes romanes qui se produisit au XIIe siècle par les chemins de Saint-Jacques tranche vivement sur l'art asturien et mozarabe qu'avait connus l'Espagne du Nord. Seuls quelques détails marquent la persistance de certaines traditions locales : l'absence ou le faible développement du transept, l'arc en fer à cheval remplaçant l'arc brisé et souvent les chapelles absidiales de plan rectangulaire.

* * *

Mais cette vague d'influences françaises fut suivie, dès la fin du XIIe siècle, d'un retour des traditions locales. Çà et là, se maintiennent des traits wisigothiques et asturiens : les chevets et chapelles sur plan rectangulaire, le retour aux portiques latéraux qu'on avait remplacés par des cloîtres imités de ceux des églises françaises. Mais cette poussée d'influences proprement espagnoles se caractérise surtout par l'expansion de toute une série de thèmes architecturaux et décoratifs venus de l'Andalousie musulmane. Alors apparaissent les tours uniques en forme de minarets, les voûtes et les coupoles lobées, parfois même la technique de la brique. Les motifs décoratifs de souche musulmane : les modillons à copeaux, les arcs en fer à cheval ou lobés, l'encadrement rectangulaire des arcs, les coupolettes en creux, les motifs épigraphiques inspirés du koufique jouissent d'une faveur presque générale.

Ces éléments d'origine hispano-mauresque passèrent de bonne heure en France. Les routes de Santiago après avoir été les voies principales des influences françaises ont servi en retour au progrès des influences espagnoles. M. Emile Mâle avait dit le rôle important joué par Cluny dans la diffusion de ces thèmes hispano-mauresques. E. Lambert avait montré, dans *Hespéris*, que même les voûtes nervées hispano-musulmanes avaient sans doute donné la première idée des essais constructifs qui précédèrent la croisée d'ogives. A côté de l'influence de Cluny et des routes de pèlerinage, il souligne aujourd'hui le rôle joué dans la transmission de ces thèmes hispaniques par le pays basque français, le Béarn et le Bigorre. Et il conclut en ces termes :

« C'est par le *Camino francès* qui conduisait par l'Aragon et par la Navarre à la Galice que la connaissance de l'art roman est venue pour la première fois de France au nord-ouest de l'Espagne. Et c'est par les chemins qui revenaient depuis les cols d'Aspe et de Cisa vers la Provence, la Bourgogne, la Lorraine, les Flandres, la Picardie, la Normandie et la Bretagne que la connaissance de l'art hispano-mauresque est venue très tôt d'Espagne en France. »

« Ainsi dans l'un et l'autre sens, la dévotion à Compostelle a créé pendant le moyen âge la voie la plus importante des échanges artistiques entre les deux pays.



Dans ce beau travail, E. Lambert distingue nettement les deux grandes vagues d'influences hispano-mauresques qui ont atteint l'Espagne du Nord et pénétré l'art chrétien de la Péninsule.

La première est la vague mozarabe du Xe siècle. Partout où des Mozarabes ont émigré et surtout où des couvents mozarabes sont venus s'installer, se sont implantées des influences émanées de l'Andalousie musulmane. L'évolution de cet art mozarabe en parallèle avec l'art du califat de Cordoue laisse supposer, ou bien que les émigrations se sont échelonnées, ou plutôt que les Mozarabes émigrés en terre chrétienne avaient gardé des relations suivies avec leurs frères restés en pays d'Islam. Mais ces premières influences musulmanes si intenses qu'elles aient pu être dans certaines régions, semblent être restées sporadiques. Bien des provinces ont continué

de vivre des traditions wisigothiques et asturiennes. Sauf à Saint-Michel de Cuixa, ces influences mozarabes n'ont pas franchi les Pyrénées. Les grands contacts entre la France et l'Espagne n'étaient pas encore établis. L'art mozarabe n'eut pas de part dans la formation en France de l'art roman au XIe siècle.

C'est dans un art roman en pleine floraison et qui avait déjà fait la conquête du nord de l'Espagne que se produisit la seconde vague d'influences musulmanes, de beaucoup la plus importante par sa masse, et qui devait pénétrer profondément en terre chrétienne. E. Lambert montre que c'est une hispanisation de l'art roman du nord de la Péninsule qui est au point de départ de la diffusion des thèmes hispano-mauresques dans l'art chrétien d'Occident. Comme je l'écrivais en 1922 « dans ces influences musulmanes sur l'art roman on ne saurait voir une conquête spirituelle de l'Islam, une lointaine et souriante revanche de Poitiers »... « tous les thèmes de l'Islam avaient déjà été traduits en Espagne dans la langue des arts latins ».

Mais il reste à préciser pourquoi au XIIe siècle, l'art chrétien du nord de la Péninsule adopte à nouveau et en assez grand nombre des thèmes créés par l'Andalousie musulmane. Une fois de plus les raisons de ces emprunts semblent toutes chrétiennes.

Sans doute au XIe siècle, alors que les rois chrétiens du nord imposaient leur suzeraineté aux émirs musulmans du centre et du sud de la Péninsule, des relations plus suivies s'établirent entre les deux Espagnes. Mais la suzeraineté politique et la supériorité militaire des chrétiens ne semblent pas avoir eu de conséquences culturelles. Il n'est dans la Castille, le León ou l'Aragon du XIe siècle, aucune trace d'un art mudéjar. Si des influences musulmanes avaient pénétré couramment dans le nord de l'Espagne, au XIe siècle, elles se seraient mêlées aux premiers apports français et se retrouveraient dans les plus anciens monuments romans d'Espagne qui apparaissent, au contraire, purement français d'inspiration.

C'est aux premières grandes reconquêtes chrétiennes et surtout à la prise de Tolède par Alfonse VIII en 1085 qu'il faut attribuer ce regain d'influences musulmanes. L'Espagne chrétienne commençait de s'annexer des terres où régnait l'art hispano-mauresque. La contre-offensive almoravide n'arrêta que peu de temps les progrès chrétiens qui reprirent dès 1118 : ils devaient dès lors se poursuivre en Aragon, en Extramadure et au Portugal. Les plus beaux succès des califes almohades ne les empêchèrent jamais complètement. Toutes les reconquêtes de la fin du XIe siècle et du milieu du XIIe siècle expliquent dans l'ensemble — en attendant que les historiens de l'art chrétien aient pu l'inscrire sur une carte et avec des dates précises — le progrès des thèmes hispano-mauresques de cette seconde vague d'influences musulmanes. En général ces formes musulmanes furent imitées sans emmener avec elles leurs techniques de tracé et de construction. Par leur nature artistique, ces influences sont de même ordre que celles qui alimentèrent l'art mozarabe. Il ne s'agit pas encore de la survivance ou de l'importation des techniques aussi bien que des formes qui caractérisera l'art mudéjar.

Les Mozarabes ont-ils joué un rôle dans cette deuxième série d'emprunts à l'art musulman d'Espagne ? Les Almoravides et les Almohades chassèrent de nombreux chrétiens mozarabes de leur domaine espagnol. Certains furent déportés au Maghreb. D'autres groupes, en dehors de ceux qui furent ramenés d'Andalousie en 1126 par Alphonse le Batailleur, se seraient-ils réfugiés une fois de plus dans les terres reconquises du nord de la Péninsule ? C'est un point d'histoire qu'il serait intéressant de fixer.



Ainsi le beau travail d'E. Lambert, non seulement met au point, avec une magistrale objectivité, des questions d'art chrétien longtemps controversées, mais il apporte sur les origines et les modalités des emprunts faits par l'art roman à l'art hispano-mauresque, d'utiles précisions et d'importantes confirmations.

Henri TERRASSE.

Europeans in West Africa, 1450-1560. Documents to illustrate the nature and scope of Portuguese enterprise in West Africa, the abortive attempt of Castilians to create an empire there, and the early English voyages to Barbary and Guinea. Translated and edited by John William BLAKE, M.A. London, Printed for the Hakluyt Society, 1942, 2 vol., 14×22, XXXVI+XI+461 pages (pagination continue), 3 cartes.

Le titre et le sous-titre de ce recueil indiquent avec clarté son but, son caractère et ses limites chronologiques. Il groupe 155 documents ou extraits de documents, et se divise en trois sections précédées chacune d'une introduction : documents relatifs aux entreprises portugaises (pp. 3-181 et doc. 1-73) ; documents relatifs aux tentatives espagnoles (pp. 185-246 et doc. 74-104) ; documents relatifs aux voyages anglais (pp. 249-440 et doc. 105-155). Les documents sont de nature variée : les pièces d'archives voisinent avec les extraits de chroniques ; certains sont connus, d'autres sont inédits. Les textes espagnols et portugais ne sont jamais donnés dans la langue originale : ils sont toujours traduits en anglais, même lorsqu'ils sont inédits. J'ai déjà eu l'occasion de protester ici même (cf. *Hespéris*, 1941, p. 102) contre ce procédé peu scientifique, trop employé dans les pays anglo-saxons. La traduction est une aide appréciable et légitime pour le lecteur, mais à la condition qu'il puisse se reporter au texte. M. Blake publie ainsi en traduction des documents inédits qu'il sera impossible d'utiliser en toute sécurité, car le traducteur le plus savant et le plus expérimenté demeure toujours exposé à commettre des erreurs. Cette déficience est d'autant plus regrettable que son utile travail est dans son ensemble excellent — solide, consciencieux, bien informé — et qu'il est présenté avec l'agrément et le soin traditionnels dans les publications de la *Hakluyt Society*. Je ne ferai de réserve générale que sur la transcription des noms de lieux et des noms de personnes, qui aurait gagné à être plus souvent rectifiée.

Les deux premières sections ne nous intéressent que par le biais du Sahara occidental. Les Portugais englobaient en effet sous le nom de Guinée une région immense, en gros toute la côte d'Afrique des Canaries à S. Tomé, et le commerce qu'ils y faisaient avait deux centres principaux : Arguin au nord et la Mina vers le sud. Il faut donc signaler à l'attention des historiens du Maroc les pp. 22-27 et les doc. n°s 11, 18, 25, 32, 33, 34, 39, 40, 44, 48, 55, 68 et 84, qui concernent le Sahara occidental, et en particulier le commerce d'Arguin, déjà étudié par Pierre de Cenival et Théodore Monod dans une publication (*Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes*, Paris, 1938, pp. 142-146) que M. Blake connaît, mais dont il ne semble pas avoir tiré tout le parti qui s'offrait à lui. Je présenterai sur la première section quelques remarques de détail, dont certaines pourront être utiles à M. Blake dans une seconde édition. P. 97 (doc. 18), p. 107 (doc. 23), p. 130 (doc. 45), les hambels de *Masona, Mazona* ou *Mezona* ne provenaient pas de Messine en Sicile comme le croit l'éditeur, d'ailleurs très excusable en l'occurrence, mais de la petite ville de Mazouna, à la limite des départements d'Alger et d'Oran, qui est restée longtemps un centre de tissage. Dans le doc. 18 (pp. 97-98), mon attention a été attirée également par les *aljaravias de anhara*. M. Blake a bien vu que le premier mot désigne la *jellaba* marocaine (cf. Georges Marçais, *Le costume musulman d'Alger*, Paris, 1930, pp. 13-15, et *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Portugal, I, Paris, 1934, p. 45 et p. 147), mais il n'a pas réussi à identifier le second, que l'on retrouve au doc. 23 (p. 107), sous la forme *aguara* (faute de lecture pour *agnara*?). J'ai trouvé de mon côté les *aljaravias de anhara* dans une *carta de quitaçdo* adressée de Lisbonne, le 4 février 1502, par le roi Emmanuel Ier à Rui Fernandes de Almada, qui avait administré la factorerie portugaise d'Oran en 1483-1487, et publiée par Braamcamp Freire dans l'*Arquivo historico portuguès*, V, pp. 324-325. Mais j'avoue n'avoir pas mieux réussi que M. Blake à identifier le mot de manière satisfaisante ; son insuccès me console un peu du mien. P. 98 (doc. 18), l'*alquice* est une espèce de haïk (ar. *el-ksa* ou *el-kisa*). On peut sur le mot et la chose indiquer une abondante bibliographie : Alfred Bel et Prosper Ricard, *Le travail de la laine à Tlemcen*, Alger, 1913, pp. 106-109 et p. 342 ; Louis Brunot, *Noms de vêtements masculins à Rabat*, dans *Mélanges René Basset*, I, Paris, 1923, pp. 133-135; *Hespéris*, 1927, p. 257 ; G. Marçais, *Costume musulman*, p. 24 ; *Sources inédites*, Portugal, I, p. 44 et p. 147, et surtout Cenival et Monod, *Description*, p. 139, n. 86, et p. 141, n. 98.

P. 108, doc. 24, M. Blake traduit : « the *landoes* [hambels ?], *pintados*, etc. » et il met en note : « Pintadoes, a sort of printed chintz or calico, from the East Indies ». Est-ce bien cela ? Ne vaudrait-il pas mieux supprimer la virgule et voir dans *pintados* un adjectif ? On trouve dans le doc. CXV, p. 598-600, du tome Ier de la série Portugal des *Sources inédites* les expressions suivantes : *pano pintado, pano pintado de Frandes, pano de linho pintado*, et surtout *hum lanbel pintado*.

P. 109, doc. 25, le mot *abana* représente en effet le berbère *a ban*, haïk : cf. *Sources inédites*, Portugal, I, p. 44 et p. 653, et Cenival et Monod, *Description*, p. 140, n. 97. P. 109-110, doc. 25, je serais curieux de savoir quel est le mot portugais que M. Blake traduit par *linen* dans l'expression *linen de Laquer*. M. Blake n'a pas réussi à expliquer le mot *Laquer*, et il est certain qu'il y a là une difficulté. Même si l'on admet une erreur de traduction, le contexte ne permet guère de penser à la gomme laque (*alacar* dans *Arquivo historico portuguès*, V, pp. 324-325, *allaqre* dans *Sources inédites*, Portugal, I, p. 146 ; voir aussi *Annales de l'Institut d'études orientales* (Alger), III, 1937, p. 61, n. 1). Au surplus, Cenival et Monod, *Description*, p. 143, citent, sans l'expliquer, l'expression *roupa de laquer* ; et l'on trouve encore *tascomtes de lacar* et *cardões de lacar* (sur ces mots, qui désignent des étoffes, voir plus loin) dans différents documents (*Sources inédites*, Portugal, I, p. 44, et *Arquivo historico portuguès*, IV, p. 477). Il s'agit donc bien d'étoffes. Je me suis demandé si l'on ne pourrait pas penser à la petite ville d'Alenquer en Extrémadoure portugaise, où l'on fabrique sinon des toiles, tout au moins des lainages. Mais il est peu vraisemblable que le nom de cette localité soit devenu *lacar* dans des documents portugais. Comme la gomme laque servait à teindre les étoffes en rouge cramoisi, peut-être faut-il comprendre : étoffes rouges. Toutefois cette interprétation demeure laborieuse et compliquée. La liste de la p. 119, doc. 32, appelle quelques observations : le mot *tazcunte* apparaît fréquemment dans les documents commerciaux sous des formes variées, dont certaines peuvent être d'ailleurs des fautes de lecture ; ces différents textes montrent que le terme désignait une variété de haïks ; peut-être des haïks de couleur. Les mots *panos de Condado* paraissent bien désigner en effet des draps de Condé-sur-Escaut : cf. Cenival et Monod, *Description*, p. 145, n. 108. Enfin pour les *bordates*, tissus de coton fabriqués surtout en Egypte, on peut renvoyer à *Hespéris*, 1927, p. 254, *Sources inédites*, Portugal, I, p. 45, p. 147, p. 261 et p. 367, et Cenival et Monod, *Description*, p. 141, n. 100.

P. 121, doc. 33, le mot *cardoes* doit sans doute être lu *çardoès* ; le contrat avec le caïd de Tadla El ᶜAt't'ar, 1er août 1530 (Lisbonne, Archives Nationales de la Torre do Tombo, *Corpo cronológico, parte 2, maço 164, nº 46*, à paraître dans la seconde partie du tome II, Portugal, des *Sources inédites*), donne *sardões*, qui est probablement la forme exacte. De toute manière, il s'agit d'étoffes. P. 134, doc. 49, au sujet de *almadias*, M. Blake aurait pu renvoyer utilement aux importantes notes de Cenival et Monod, *Description*, p. 148, n. 125, et p. 170, n. 239.

Dans la première section, il faut mettre à part le doc. 22, p. 106-107, qui intéresse directement le Maroc (Ceuta, Larache, La Mamora). C'est une *carta de quitaçào* du 27 février 1510, mais portant sur l'activité d'un fonctionnaire portugais, João do Porto, durant la période 1486-1493. Elle a d'ailleurs été déjà publiée par Braamcamp Freire, *Arquivo historico portuguès*, III, p. 477.

Avec la troisième section, qui constitue le second volume, nous abordons plus franchement le Maroc. Jusqu'à la mort de Marie Tudor (1558), il est en effet pratiquement impossible de distinguer la Barbarie et la Guinée dans l'histoire du commerce anglais; et en 1571, on trouve encore des textes qui confondent les deux régions. Le commerce de Guinée n'était d'ailleurs qu'un développement ou une extension du commerce de Barbarie ; tous deux apparaissent au surplus comme l'extension normale du commerce antérieur de l'Angleterre avec la Péninsule ibérique (pp. 249-250). Il n'est donc pas étonnant que quinze documents soient à signaler ici : ce sont les nos 114 à 119, 134 à 137 et 150 à 155. Aucun ne semble d'une très grande portée, mais ils rendront d'autant plus de services que la série Angleterre des *Sources inédites* ne compte que quatorze pièces antérieures à 1561 (voir tome Ier, Paris, 1918, doc. I-XIV). Il est vrai que la supériorité du recueil de M. Blake n'est pas aussi grande qu'on pourrait le

croire, car son doc. 118 est insignifiant, et ses doc. 117 et 119, relatifs aux voyages de Thomas Windham en 1551 et 1552 et déjà publiés par Hakluyt, figurent au tome Ier de cette même série Angleterre (doc. IX et X, pp. 14-20). En revanche, il est regrettable que ses doc. 134, 135 et 136, tous trois inédits, aient été ignorés ou négligés par le comte de Castries et ses collaborateurs : relatifs au voyage du bâtiment *Grace of God* au Maroc en 1555, il apportent des informations sur le commerce anglais avec Safi et Agadir à cette époque. Les doc. 150-155, tous inédits également, et qui remontent aux derniers mois de l'année 1559, concernent les affaires faites en Barbarie par Sir Thomas White et Arthur Dewbeney. Notons que l'on retrouve ce dernier dans les *Sources inédites*, Angleterre, I, p. 111, p. 181 et pp. 469-472. Ces pièces consignent aussi l'activité au Maroc d'un agent commercial nommé Philipp Westcott. Tous ces documents sont fort bien étudiés par l'éditeur aux pp. 271-281 de son introduction.

Je disais au début que M. Blake est bien informé. Cependant, il ne semble connaître que trois volumes des *Sources inédites* : France, 1re série, tomes Ier et II (1905 et 1906), Espagne, 1re série, tome Ier (1921). Il ignore les trois volumes de la série Angleterre (1918, 1925 et 1935-1936) et le premier volume de la série Portugal (1934), qui lui auraient été les uns et les autres d'une utilité certaine. Je rappellerai que les deux premiers ont été mis en œuvre par M. Jacques Caillé, dans un article intitulé *Le commerce anglais avec le Maroc pendant la seconde moitié du XVIe siècle. Importations et exportations*, dans *Revue Africaine*, LXXXIV, 1940, p. 186-219.

Robert Ricard.



G. Zbyszewski. — *La classification du Paléolithique ancien et la chronologie du Quaternaire de Portugal en 1942*, in-8°, Porto, 1943, 113 pp., 31 figures, XII planches et un tableau hors texte.

Par cette publication, l'auteur nous donne un compte rendu des résultats obtenus au cours de dix-sept mois de recherches d'ordre géologique et archéologique. Etant donné que ces investigations ont été conduites en collaboration avec un maître comme l'abbé Breuil, M. Zbyszewski aurait pu apporter une contribution des plus intéressantes à l'étude de la préhistoire du Portugal. Si cet ouvrage ne tient pas ce qu'il promet, c'est que l'abbé Breuil — appelé en Afrique du Sud, où il séjourne du reste encore, — n'a pas pu mettre la main ni à la préparation ni à la rédaction de ce texte. Quant à l'auteur, invité par sa direction à présenter un rapport préliminaire, il s'est trouvé, un peu malgré lui, devant une tâche ardue.

Comme je n'ai pas à insister sur la préhistoire lusitanienne et les problèmes complexes que soulève son étude méthodique, il ne saurait être question de discuter ici de la valeur de certaines généralités trop hâtives, de certaines analyses trop superficielles ou de certaines théories trop personnelles avancées ou défendues par l'auteur. Ce dernier nous apprend du reste que cette étude sera suivie d' « un travail plus détaillé, comportant une description des industries, accompagné de nombreuses planches ».

L'ouvrage que vient de publier M. Zbyszewski s'ouvre par une introduction sur la préhistoire en général, ses méthodes, ses techniques et ses industries. C'est dans cette partie — à propos de laquelle il y aurait bien des erreurs de détail à relever — que l'auteur fait, entre autres, plus d'une allusion à nos gisements marocains. Dans ce chapitre, il lui arrive même d'interpréter les données stratigraphiques et archéologiques de notre gisement de Sidi Abderrahman d'une manière plus que subjective.

Il est assez surprenant, en effet, de lire sous la plume de M. Zbyszewski — mais sans aucune mention de sa source — que l'*Abbevillien* (l'ancien « *Chelléen* ») « apparaît à l'état roulé dans les milieux siciliens de Casablanca (Maroc) » et qu'il serait, par conséquent « antérieur à la mer sicilienne » (p. 19). Cette assertion se trouve renforcée par une autre, non moins tendancieuse, quand l'auteur affirme que « le *Clactonien* apparaît au Maroc sur la plage sicilienne » (p. 20).

Afin d'arriver à cette démonstration, M. Zbyszewski s'est permis — par l'introduction arbitraire d'une coupure stratigraphique — de séparer d'abord notre *Clacto-Abbevillien* en deux industries distinctes et autonomes, pour les distribuer ensuite — par un simple « coup de pouce » et en opposition formelle avec la réalité des faits — sur deux niveaux différents, dont le premier est de son invention. Ces éléments, loin de former un mélange de deux industries, constituent au contraire un tout synchronique qui existe exclusivement sur le cordon de la régression sicilienne et, par conséquent, lui est postérieur.

A première vue, une subdivision aussi arbitraire de notre industrie ne se conçoit point. Elle prend cependant toute sa signification quand on sait que l'auteur se pose ici — implicitement — en défenseur de certaines théories, abandonnées aujourd'hui, concernant le Quaternaire marin du Maroc atlantique. Autrement dit, pour M. Zbyszewski, *il s'agit moins de faire justice à nos observations, que de vouloir prouver* l'existence de la « seule formation quaternaire consolidée, chelléenne » de M. J. Bourcart. Cette façon plus que particulière d'interpréter les choses explique, d'une part, la distinction qu'il fait entre un Abbevillien (« Chelléen ») *pré*-sicilien et un Clactonien *post*-sicilien, et, d'autre part, le sort qu'il réserve à l'Abbevillien marocain proprement dit (par exemple celui du fameux gisement de la carrière Martin). Comme cette dernière industrie se rattache dans nos gisements, non pas à la première, mais à la troisième transgression quaternaire, il n'hésite pas — *et pour cause* — à la passer sous silence. Il va plus loin encore. En effet, bien que ses propres recherches lui aient « montré l'existence au Portugal de quatre remontées du niveau marin pendant le Quaternaire » (p. 9), M. Zbyszewski se refuse « à prendre parti dans la discussion qui est née sur le bien-fondé de cette classification » (p. 8). D'après l'auteur, ce problème, fondamental en ce qui concerne la chronologie du Quaternaire marin, se réduirait à une simple question de « définition », (p. 8), jugement inattendu de la part d'un géologue.

Si des interprétations de ce genre ne défigurent pas nécessairement la partie principale de cet ouvrage, elles n'en faussent pas moins les perspectives générales. Aussi *ne peut-on que regretter que* cet essai sur le Portugal préhistorique, travail qui, à d'autres points de vue, ne manque ni de valeur ni de mérite, offre tant de prise à la critique. Mais comme cette première esquisse sera suivie, nous l'avons vu, d'une étude analytique, — publiée, il faut l'espérer, sous la direction de l'abbé Breuil — celle-ci formera sans aucun doute la meilleure mise au point de la présente monographie.

Armand Ruhlmann.



Bernard Lewis, *British Contributions to Arabic Studies.* — Arthur J. Arberry, *British Contributions to Persian Studies*, 2 vol. ill. de 29 et 32 pp., Londres, 1941-42, Longmans Green and C°.

Parmi les nombreuses brochures publiées par le British Council dans le but de faire mieux connaître la Grande-Bretagne, son peuple, ses institutions et coutumes, l'apport qu'il a fourni au progrès des sciences, on relèvera particulièrement ici les deux opuscules qui ont trait aux études orientales. Remarquablement présentés dans une traduction française, ornés des portraits des savants qui se distinguèrent par leurs travaux, de reproduction de manuscrits, frontispices d'ouvrages et monuments, ils donnent un aperçu très clair de l'effort méthodiquement poursuivi depuis le moyen âge par les marchands puis les savants anglais pour la connaissance des civilisations du proche Orient, des langues et littératures de ses peuples.

A signaler aussi dans la collection « Science in Britain » : *The Royal observatory : Greenwich*, avec un résumé de l'histoire de l'astronomie en Angleterre, par Sir Harold Spencer Jones ; *British Agricultural Research : Rothamsted*, par Sir E. John Russell.

S.R.